









# عالم الفكر

المجلد الثامن - العدد الاول - ابريل - مايو - يونيو ١٩٧٧

الهـ

## دراسات في التراث

- تحقيق التراث
- من التراث العربي الاسباني
- العمارة الاسلامية في الاندلس ونظورها
- علوم العرب القديمة



رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني  
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

# عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت \* أبريل - مايو - يونيو ١٩٧٧  
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الإعلام - الكويت : ص.ب ١٩٢

## المحتويات

### التراث

- |            |                               |  |
|------------|-------------------------------|--|
| ٢ ... ..   | يلقب التحرير                  | التهديد                                      |
| ١١ ... ..  | الدكتور محمد لله العاجري      | تطبيق التراث : تاريخاً ومنهجاً               |
| ٢٩ ... ..  | الدكتور أحمد مختار العبداني   | من التراث العربي الاسباني                    |
| ٨٩ ... ..  | الدكتور السيد عبد العزيز سالم | العمارة الاسلامية في الاندلس وتطورها         |
| ١٦٧ ... .. | الدكتور سعد زللول عبد الحميد  | علوم العرب القديمة دراسة منهجية لبعض النماذج |

\*\*\*

### آفاق المعرفة

- |            |                      |                                      |
|------------|----------------------|--------------------------------------|
| ٢٢٢ ... .. | الدكتور أحمد أبو زيد | ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع ؟ |
|------------|----------------------|--------------------------------------|

\*\*\*

### ادباء وفنانون

- |            |                               |                 |
|------------|-------------------------------|-----------------|
| ٢٥٥ ... .. | الأستاذ عبد العزيز محمد الزكي | طلوع ... الفنان |
|------------|-------------------------------|-----------------|

\*\*\*

### عرض الكتب

- |            |                                   |                                 |
|------------|-----------------------------------|---------------------------------|
| ٢٨٧ ... .. | مربي ولقد الدكتور عبد الرحمن بدوي | التيقظان في الفلسفة الحديثة     |
| ٢٩٧ ... .. | عرض وتبليط الأستاذ ياسر النهد     | الطب النفسي والطب النفسي السادس |

الدراسات التي ننشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحلهم



# التراث

## مقدمة

للعالم المؤرخ الفيلسوف جورج سارتون ، الذي يعتبر من اكبر المتخصصين في تاريخ العلوم ، وبخاصة تاريخ العلوم عند العرب ، رأى يستحق التسجيل والوقوف امامه ، حيث يذهب الى ان المسلمين الذين يعتبرهم عباقرة الشرق في القرون الوسطى ، مائة عظمى على الانسانية تتمثل في انهم تولوا كتابة اعظم المؤلفات والدراسات قيمة واكثرها اصالة وعمقا ، مستخدمين في ذلك لغتهم العربية التي كانت بلا منازعة لغة العلم للجنس البشري في الفترة من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر ، لدرجة انه كان يتحتم على الشخص الذى يريد الايام بثقافة عصره وبأحدث ما يجرى فيه من علوم ان يتعلم اللغة العربية . وهذا الرأى يحمل بغير شك كثيرا من المعنى والمغزى ، لان المؤلفات العربية التى تركها علماء المسلمين وغيرهم من المفكرين والفلاسفة والعلماء والكتاب الذين عاشوا في ظل الحضارة الاسلامية في القرون الوسطى كانت سجلا وافيا

عميقا للفكر الانساني في ذلك الحين الذى توارت فيه أوروبا . ومن الصعب أن نتصور ماذا كان يمكن أن يكون عليه الوضع لو لم يقيم العرب والمسلمون خلال هذه الفترة بحمل رسالة العلم والثقافة وتطوير المعرفة الإنسانية وحفظ التراث الانساني وحمله الى الأجيال التالية .

والواقع أن هذا الرأي يجد كثيرا من التعضيد من عدد من العلماء والمفكرين الغربيين الذين توفروا على دراسة التراث الإسلامى وتأدت بهم دراساتهم الى ضرورة الاعتراف بالتأثير للعرب والمسلمين الذين حملوا مصباح المعرفة لى ينتقل بعد ذلك الى أوروبا عن طريق اسبانيا العربية بوجه خاص . ولا تزال بقايا كثيرة من الحضارة العربية الراقية موجودة حتى الآن في كثير من المدن الاسبانية في الاندلس وبالذات في قرطبة وشبيلية وغرناطة وطليلة ( على ما يكشف لنا مقال الدكتور السيد عبد العزيز سالم والوحات الكثيرة المرفقة به ) . ولقد لفت انظار هؤلاء العلماء الغربيين اهتمام الخلفاء والحكام والمفكرين بنشر المعرفة واقتناء المكتبات الفنية بالكتب والانفاق على ذلك عن سعة . فالصاحب بن عباد مثلا - على ما يقول ول ديورانت Durant في كتابه الشهير « قصة الحضارة » الذى نقله الى العربية الاستاذ محمد بدران - كان يملك في القرن العاشر الميلادى مجموعة من الكتب كانت تقدر بماحتويه كل مكتبات أوروبا مجتمعة ، وان الاسلام بلغ في ذلك الوقت أوج حياته الثقافية بحيث كُتبت في ألف مسجد منشورة من قرطبة الى سمرقند علماء لا يحصيهم العدد . كما ان عالمنا مشرقا مثل نيكلسون يقول ان الفتوحات الاسلامية صجها « نشاط فكري لا عهد للشرق بمثله من قبل ، فقد لاح بأن الناس في العالم كله ، ابتداء من الخليفة الى اقل المواطنين ، قد أصبحوا طلابا للعلم - أو على الأقل من مناصره . وكان الناس يسافرون طلبا للعلم عبر قارات ثلاث ، ثم يعودون الى بلادهم وكانهم نحل تشبع بالعسل ، ليغضوا بما جمعوا من محصول علمي ثمين الى حشود من التلاميذ المنشوقين للعلم ، وليؤلفوا بهمة عظيمة تلك الأعمال التى اتصفت بالدقة وسعة الافق ، والتي استخدمها العلم الحديث - بكل ما تحمل هذه العبارة من معان - مقوماته بصورة أكثر فاعلية مما نفترض » ( انظر : جلال مظهر ، حضارة الإسلام ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، صفحة ٤ ) .

وليس من شك في أن الفتوحات الإسلامية وامتداد نفوذ العرب والمسلمين السياسى والعسكرى الى شمال افريقيا مثلا - كما يبين مقال الدكتور احمد مختار العبادى - الى مناطق شاسعة في أوروبا والهند فغسلنا عن الشرق الاوسط قد تبعه اقامة حضارة راسخة لها مقوماتها المتميزة التى تظهر في الدين والفلسفة والعلوم والأدب والفنون على اختلافها . ومع ذلك فهناك من المؤرخين والمستشرقين من يحاول التهوين من شأن الدور القيادى الذى اضطلع به العرب في حمل التراث الانساني وحفظه وتطويره والاضافة اليه فيما افوه من كتب . وبعض هؤلاء العلماء يحتل مكانة علمية مرموقة حتى في نظر المثقفين العرب ، كما هو الحال مثلا بالنسبة الى إيرنارد لويس Bernard Lewis الذى يشكك - هو وغيره - في قيمة الاسهام

العربي في التراث ، ويرى ان ما تركه العرب ليس في آخر الامر الا ترديدا للفكر اليوناني القديم بعد مسخه وتشويهه اثناء محاولة الانفصال عنه باللغة العربية التي لم توجد اصلا للتعبير عن العلم والثقافة الرفيعة . كما ان بعض هؤلاء المؤرخين والمستشرقين يرون ان الذين قاموا بالاسهام العقلي الى التراث بالفعل هم كتب ومفكرون من الفرس او اليونانيين او الفينيقيين ممن دخلوا الى دين الاسلام ، وان العرب - بالمعنى الدقيق للكلمة - لم يضيفوا شيئا ذا بال ، وانما يسمى لذلك بالتراث العربي هو في الحقيقة تراث يوناني او فارسي او هندي او اسباني او يهودي ولكنه مكتوب بلغة عربية . بل ان البعض ذهب الى تبني القضية التي قال بها ابن خلدون في كتابه (المقدمة) من ان العرب لم تكن ولن تكون لهم حضارة، وانهم لم يدخلوا وطننا الا ودب اليه الخراب ، واغفلوا ان ابن خلدون كان يقصد هنا ( الاعراب ) او البدو الرحل وليس العرب من حيث هم شعب وحضارة ، وعموما هذه القضية بذلك على العرب والاسلام وحضارتها .

وقد نشأ هذا الموقف المهادي للعرب والاسلام اما من عدم التعمق الكافي في دراسة الحضارة العربية والتراث الاسلامي بامة ، او نتيجة لتعصب هؤلاء الكتاب الحضارة والفكر اليونانيين اللذين تستمد الحضارة الاوروبية الحديثة منهما مقوماتها واصولها وتعتبر بمثابة امتداد لهما ، واما - كما يرى بعض الكتاب الاوروبيين انفسهم - نتيجة للرغبة في التخلص من العقد القديمة التي كانت أوروبا تشعر بها ازاء تفوق العرب والمسلمين عليهم خلال فترة من احلك فترات التاريخ الانساني . وقد تمثل هذا الموقف المهادي في محاولات التشكيك العديدة في فترة العرب والمسلمين على الخلق والابداع واكبت هذه المحاولات حركة الاستعمار الاوروبي وخضوع معظم العالم العربي والاسلامي لنفوذ الغرب بشكل او بآخر . ولقد عمل المستعمرون دائما على تقويض مقومات الحضارة العربية والاسلامية ، وعلى نشر فكرة ان تخلف الاسلام والمسلمين يرجع الى عدم اخذهم بحضارة الغرب ومدنيته ، وان التراث القديم عبء يجب التخلص او على الاقل التخفيف منه حتى يمكن اللحاق بركب المدنية الغربية الحديثة ، وان الحضارة الاسلامية مهما يقل في شأنها لم تكن اكثر من جسر او معبر عبرت عليه الحضارة اليونانية من عصور سابقة الى عصر النهضة ثم العصر الحديث، وان هذه الحضارة الاسلامية قد ادت بدورها او مهمتها ، وانه ليس لمة ما يدعو الى الاهتمام او الانشغال بها على اعتبار انها كانت مجرد ظل لتلك الحضارة اليونانية .

والظاهر ان هذا التشكيك وجد له صدى في نفوس عدد من المثقفين والكتّاب العرب والمسلمين اللذين تقبلوا الاراء الوافدة من الغرب ، بل وتبنوا الدفاع عنها والترويج لها . وقد بلغ التطرف والمغالاة ببعض هؤلاء المثقفين الى حد الدعوة الى نبذ شكل الكتابة العربية التي كانوا يرونها قاصرة ومعقدة ، واتباع حروف الكتابة اللاتينية على ما فعلت تركيا بعد ثورة كمال اتاتورك . وليس ببعيد قيام احد اعضاء مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٤٤ ، بدعوة المجمع

الى النظر في هذه المسألة ، وقد وجدت دعوتهم معارضة عنيفة من الاعضاء ومن كثير من المثقفين على صفحات المجلات الثقافية . ومما له دلالة في هذا الصدد ان هذه الدعوة وجدت ترحيبا وتشجيعا من المشرق البريطاني سير هاميلتون جب ( وهو سكندري المولد وقام بالتدريس في جامعة اكسفورد ثم جامعة هارفارد ) الذي كان عضوا حينذاك بالمجمع .

والواقع ان الكثيرين من عامة المثقفين الآن لا يكادون يعرفون شيئا كثيرا عن عمق هذا التراث وتنوعه أو أهمية دراسته . ومن هنا فان مقال الاستاذ الدكتور طه الحاجري له أهمية خاصة نظرا لما يلقبه من أعضاء من ضرورة دراسة التراث وطرق دراسته . والظاهر على أية حال ان موجة الانصراف عن القديم وإزدياء كل ما يمت الى الماضي بصلة قد اخلت اخيرا في الانحصار . وان هناك حركة احيائية تحاول البحث والكشف عن العناصر الطيبة العميقة في التفكير القديم لحياتها من جديد ، ليس بقصد الفخر والمباهاة بما حققه الاسلاف في الماضي بقدر ما هو بقصد تفهم هذا الماضي والتعرف على العوامل التي ساعدت على احراز التقدم ، والنقطة التي توقف ذلك التقدم عندها وامسببها ذلك ، والى أي حد يمكن الاستفادة من هذا التراث القديم في خلق نهضة حضارية وفكرية جديدة واصيلة تكون استمرارا للماضي وتطورا له وامتنادا للاصول التي وصفها هؤلاء المفكرون والكتاب القدامى ، مثلما تعتبر الحضارة الأوروبية الحديثة استمرارا للفكر اليوناني القديم وازضافة اليه نتيجة لتقدم المعرفة الانسانية وتعمقها وتشعبها .

وعلى الرغم من ان معظم الذين يكتبون في التراث الاسلامي وما تركه المسلمون وراءهم من اعمال مجيدة يرجعون بداية هذا التراث - اوعلى الاصح يبدأون دراستهم للتراث بحركة الترجمة ، فان هناك شواهد ، وان تكن قليلة ، عن وجود تراث عربي سابق على الاسلام . وهذا امر منطقي ومعقول ، اذ لا يمكن ان يكون الفكر الاسلامي قد انتج كل هذا التراث الناضج كنتيجة للاتصال المباشر وحده بالفكر اليوناني أو الفارسي أو الهندي ان لم تكن البيئة ذاتها مهية لذلك ، ولو لم تكن هناك بذور للتراث العربي الاصيل . ولقد كان العلم والتعليم دائما احدى القيم الاسلامية العالية ، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول « يؤزن مداد العلماء بدم الشهداء فيرجع مداد العلماء بدم الشهداء » وقد زادت هذه الحركة وذلك الاتجاه نحو العلم والتعليم بغير شك في العصور التالية لعصر صدر الاسلام وبعد ان اتسعت رقعة الدولة الاسلامية واتصل العرب بحضارات أخرى متنوعة وعريقة . وتاريخ الفكر الاسلامي ملئ بالقصص عن طلاب العلم الذين كانوا يجوبون أنحاء الدولة الاسلامية وفي مختلف البلاد طلبا للعلم أو جريا وراء معلم مشهور ، كما كانت مراكز العلم المشهورة في العالم الاسلامي مثل مكة والقاهرة وبغداد ودمشق مراكز جذب للطلاب والعلماء على السواء . وكانت المساجد مدارس ، بحيث نجد من يقول ان عدد العلماء في العالم الاسلامي ممن يدرسون في المساجد لم يكن يقل عن عدد اعمدة هذه المساجد ، بمعنى انه كان يجلس الى جانب كل عمود استاذ وتلاميذه ، وهذا يمثل في حد ذاته نهضة علمية وفكرية فريدة .



ولقد ترك لنا هؤلاء الاساتذة او المعلمون والمخترون والعلماء والفلاسفة والادباء والمؤرخون ذخيرة هائلة من الكتب الدقيقة . وكشف الفهرست ، او ( فهرست العلوم ) الذي أخرجه محمد بن النديم عام ٩٨٧ ميلادية يعطينا فكرة من بعض هذا التراث ، حيث يؤرخ فيه لكل الكتب التي ظهرت حتى ذلك الحين باللغة العربية في كل فروع العلم ، كما ان ابن النديم يضيف الى اسماء الكتب ترجمة نقدية لأصحابها . وسوف يجد القارئ في مقال الدكتور سمعد زغلول عبد الحميد دراسة واقية لهذا الكتاب ، يمكننا ان نستعين منها فسخامة العمل ذاته وسخامة التراث العربي الاسلامي ككل .

وقائمة المؤلفين الذين تركوا لنا اعمالا تؤلفني مجموعها تراثنا الاسلامي قائمة طويلة وتشمل كل فروع المعرفة السائدة حينذاك . ولكي نعطي صورة عما كانت عليه بعض هذه الكتابات من الدقة والتشمل واتساع الاق يكتفى ان ننقل هنا ذكره ديورانت عن كتاب **المسعودي المعروف باسم ( مروج الذهب ومعادن الجوهر )** : « كان ابو الحسن على المسعودي من اصل عربي في بغداد ، وجاب بلاد سوريا وفلسطين وبلاد العرب وازنجبار وفارس واسط آسيا والهند وسرنديب ( سيلان ) ، بل يقول هو انه وصل الى بحر الصين . وقد جمع ثمار رحلاته هذه في موسوعة تشمل على ثلاثين مجلدا ، رآها علماء الاسلام أنفسهم - وهم المعروفون بغزارة مادتهم - اطول مما يطيقون . ثم نشر موجزا لها كان هو الآخر اطول مما يجب . ولعله رأى آخر الامر ان قراءه لا يجدون من الوثائق التي يصفون في القراءة مثل ما يجده هو منه ليصرفه في الكتابة، فاختصر كتابه مرة اخرى الى الحد الذي نعرفه الآن ، وسماه بذلك الاسم القريب ( مروج الذهب ومعادن الجوهر ) ودرس المسعودي جميع احوال البلاد الممتدة من الصين الى فرنسا من النواحي الجغرافية والنباتية والحيوانية والتاريخية ، كما درس عادات اهلها وادبائهم وعلومهم وفلسفتهم وآدابهم . فكان في العالم الاسلامي كما كان يلينى وهيرودوت في العالم الغربي، ولم يوجز المسعودي في كتابته الى الحد الذي يجعلها حقيقة جافة ، بل كان في بعض الاحيان يتبسط فيها ، وينطلق على سجيته ، فلا يحاجر نفسه من ان يروي بين الفينة والفينة قصة ممتعة مسلية . وكان متشككا بعض الشيء في الدين ، ولكنه لم يفرض نظ شككه على قرائه » . ( ول ديورانت : قصة الحضارة ، المراجع السابق ذكره صفحة ١٧٤ ) ويكتفى هذا الوصف لكى نخرج بفكرة من مدى الجهد الذي كان يبذله العلماء والكتاب والرحالة والمخترون الاسلاميون في جمع البيانات وتصنيفها وتبويبها وعرضها في دقة وامانة مع اتساع الاق . وكتاب المسعودي الذي يعتبر من اهم كتب الرحلات به ذخيرة من المعلومات التي يمكن ان يفيد منها الان علماء الجغرافيا والتاريخ والاجتماع والانثروبولوجيا وغيرهم في اجراء دراسات مقارنة بين حاضر بعض المجتمعات الاسلامية الان وما كانت عليه في الماضي، وهي ناحية نفتقر اليها في العلوم الاجتماعية باللات .

ويصلح كتب المسعودي لان يعتبر مثالا واضحا على الاتجاه التجريبي الذي يميز كثيرا من الكتابات والمؤلفات العربية التي تؤلف جانبها ما من التراث الاسلامي العلمي . فالصفة الغالبة على كثير من هذه الكتابات هي الميل الى الاعتماد على التجربة والممارسة والملاحظة ، وذلك

بعد أن مرت مرحلة النقل والترجمة التمهيدية والاساسية . ويظهر هذا الاتجاه واضحا في كتب الرحلات بطبيعة الحال ، ولكنه يظهر بدرجة لا تقل وضوحا عن ذلك في كتب الاجتماع التي تعتبر « مقدمة » ابن خلدون أفضل مثال لها ، ويمكن أن ندخل في هذه الفئة أيضا كتاب البيروني عن الهند ، وإن كان يمكن تصنيف الكتاب من كتب الجغرافيا وكتب الرحلات في الوقت ذاته . كذلك يظهر الاتجاه التجريبي في العلوم البحتة والعلوم البيولوجية كالمطب . صحيح أن علم التشريح لم يحرز كثيرا من التقدم نتيجة لبعض الاعتبارات الدينية التي لا تبغ تشريح الجسم الإنساني الميت ، ولكن الطب العربي أحرز تقدما كبيرا في المجالات الوقائية والعلاجية معتمدا على التجربة واستخدام الادوية من البيئة المحلية . وقائمة الاطباء العلماء في التراث العربي طويلة ، كما أن الاسماء التي تحتويها هذه القائمة تغل على ضخامة اسهامهم كما هو الحال مثلا بالنسبة لابي بكر محمد الرازي الذي يقال أنه ألف حوالي ١٣٠ كتابا نصفها في الطب ، وظلت بعض كتبه تطبع في الغرب حتى القرن التاسع عشر ، كما أن بعض أجزاء كتابه المشهور ( كتب المنصوري ) السلي يتألف من عشرة مجلدات ظل يدرس في جامعات أوروبا حتى القرن السادس عشر . وهنا لا يمنع على أبة حال من بعض « الاكتشافات » في مجال الطب والتشريح والبيولوجيا تمت عن طريق التفكير النظري المجرد الى حد كبير كما حدث مثلاً في اكتشاف ابن النفيس للدورة الدموية الصغرى ( بين القلب والرئة ) قبل أن يصل ويليام هارفي الى اكتشاف الدورة الكبرى عن طريق التجربة بثلاثمائة عام .

ولقد كان معظم هؤلاء العلماء والمفكرين الاسلاميين يتمتعون بدرجة عالية جدا من اتساع الافق وشمول النظرة والقدرة على الاحاطة بكثير من مجالات المعرفة وربطها بعضها ببعض في بناء متكامل يعكس وحدة المعرفة في نظرهم . ومن المؤلفات ان نجد أحد هؤلاء العلماء أو المفكرين تقوم شهرته على أساس الاجادة في أكثر من ميدان واحد من ميادين العلم أو المعرفة كالفلسفة والعلوم الطبيعية والطب مثلا - وهو حال ابن النفيس ، كما كان كثير من الفقهاء بالجنون الشعر والأدب بل وأيضا أمور الفلسفة والتصوف . والتراث الاسلامي ملىء باسماء العلماء والمفكرين الموسوعيين . صحيح أن بعض هذه المؤلفات كان يوزعها أحيانا الاسلوب المنهجي الدقيق في العرض والتحليل ، بل أن بعضها كان يخلو من التحليل تماما ويكتفى بمجرد سرد القائم على التوبيخ والتصنيف البسيطين بحيث كانت مثل هذه المؤلفات تبدو اقرب الى سجل مبوب للمعلومات الكثيرة المتنوعة ، إلا أنه يجب أن ننظر الى هذه الكتابات في ضوء وظروف الفترة التاريخية التي ظهرت فيها وليس من الانصاف في شيء أن نطبق عليها نفس المعايير والمحكات المنهجية التي تتبعها في الوقت الحالي . فلقد تطورت اساليب التفكير والكتابة والتحليل تطورا كبيرا خلال القرون الطويلة التي تفصل بين العصر الذي ظهرت فيه كتب التراث وعصرنا الحاضر .

ولن ينقل من شأن التراث الاسلامي والعربي في شيء أن يكون عدد كبير من الذين أسهموا فيه من غير المسلمين كاليهود ، أو من غير العرب كالفرس . والذي لا شك فيه هو أن نسبة كبيرة جدا من العلماء والمفكرين والفلاسفة من الذين تركوا وراءهم كتابات ومؤلفات تعتبر الآن من أهم كتب التراث كانوا ينتمون أصلا الى الشعوب التي دخل اليها الاسلام عن طريق

## التراث

الفتح ، ولكن العبرة هنا هي بخضوع هؤلاء الكتب والعلماء والمفكرين لثقافة معينة كانت تطبع المجتمع الإسلامي كله وفي جميع أتحائه بطابع معين تميزت آثارهم انتمسهم به . ويبدو أن مايروج له بعض المستشرقين من أن وجود هذه النسبة الكبيرة من غير العرب ومن غير المسلمين ضمن دائرة كتاب التراث دليل على فقر العقلية العربية وعقمها أفلح من ناحية في أن يجعل الكثيرين من المثقفين العرب والمسلمين في الوقت الحالي ينظرون بعين الشك الى الدور الذي اسهم به العرب في هذا التراث ، ولكنه دفع من ناحية أخرى بعض المهتمين بدراسة هذا التراث الى الوقوف موقف الدفاع عن العرب وقدرتهم على الخلق والابداع . ومن الطريف أن نجد كتابا معاصرا يتولى مهمة الدفاع عن العرب بأن يورد احصائية ينقلها عن كتاب الاستاذ لوسيان لكسر « تاريخ الطب العربى » لكسى يستشهد بها عن عدد المؤلفين في الطب من العرب خلال القرون العاشر حتى الثالث عشر ومقارنتهم بأعداد الذين ألفوا في هذا الفرع من التخصص من الفرس ، ويدخل المؤلف ضمن دائرة المؤلفين العرب جميع الكتاب العراقيين والمصريين والمغاربية والاندرليسيين . أى ان الذى يشغل بال بعض المدافعين الآن عن قدرة العرب على الخلق والابتكار انما هو دفع التهمة عن التراث العربى بأنه من نتاج فارسي في المحل الاول . ( انظر كتاب جلال مظهر الذى سبقت الاشارة اليه صفحة ٣٤ و صفحة ٣٥ ) .

والامر لا يستحق كل هذا العناء . ومن الخطأ أن يتخذ الكتاب المعاصرون موقف الدفاع من العرب او من غيرهم في هذا الصدد ، لان التراث في أى حضارة من الحضارات هو حصيلة الانتاج الفكرى الذى يميز هذه الحضارة والذى يثاثر بمقوماتها والذى ينبع أصلا منها دون أن نفعل في الوقت ذاته التأثيرات الخارجية التى أثرت في هذه الحضارة وساعدت على إثرائها وتعميقها وتشعبها . والتأثيرات الحضارية والاستعارات الثقافية المتبادلة بين المجتمعات المختلفة ظاهرة طبيعية ، وموضوع مألوف عاجلته كتب الاجتماع والبلدات كتب الانثروبولوجيا . ولن يضر الحضارة الاسلامية في شيء انها كانت تقتبس من الحضارات الاخرى وتمثل تلك العناصر الغريبة لكى تطبعها بعد ذلك بطابعها الخاص ، بل ان هذا نفسه دليل على قوة ومرونة الحضارة الاسلامية .

انما يمكن الى جانب ذلك أن نستدل من اسهام غير العرب وغير المسلمين في التراث على طبيعة المناخ الفكرى الحر الذى كان يشيع خلال الفترة التى تعتبر بحق فترة التراث الاسلامى والتى تبدأ في رأى معظم الكتاب بعصر الترجمة ، وكذلك بالتسامح الدينى والعنصرى والفكرى الذى كان يميز تلك العصور . ولقد أدرك الامويون - قبل عصر الترجمة - أهمية ما خلفه اليونانيون من ثروة علمية ببلاد الشام ، ولذلك تركوا المدارس الكبرى المسيحية والفارسية والصابئية قائمة دون أن يمسوها بأذى ، وأتاحوا لها الاحتفاظ بكنوزها من الكتب الفلسفية والعلمية التى كانت في غلبتها مترجمة الى السريانية . وهذه الكتب هى التى جلبت اول الامر في الغالب أنظار المترجمين فنقلوها الى اللغة العربية بتشجيع من الامويين ثم العباسيين بوجه خاص ، وكانت هذه الترجمة هى الوسيلة والاداة ليس فقط لنقل العلوم والفكر الاجنبى ، بل وايضا للاستعارة الثقافية بوجه عام . ولقد كانت هذه الكتب المترجمة هى الركيزة الاولى للانطلاقة العلمية التى بنى عليها الفكر الاسلامى العلمى الاصيل بعد التحرر من الآراء الغريبة التى كانت تصبغ بطبيعة الحال البدايات الاولى للكتابات العربية المتأثرة بالفكر اليوناني بالبلدات .

وقد يكفى لكى تقدر حجم العمل الذى تم فى عهد المأمون مثلا أن نذكر أنه انشا فى بغداد عام ٨٣٠ « بيت الحكمة » ، وهو مجمع علمى ومرصد فلكى يضم اليه مكتبة عامة ضخمة . ويقال أنه أنفق فى انشاء هذه المكتبة حوالى مائتى الف دينار ( تقدر بحوالى مليون دولار امريكى ) . وهو مبلغ ضخم لاستهان به بالنسبة لذلك العهد . ويصف ابن خلدون هذا المجمع بقوله أن الاسلام مدين الى هذا المعهد العلمى باليقظة الاسلامية الكبرى التى اهتزت لها أرجاؤه ، بينما يرى ول ديورانت ( صفحة ١٧٨ ) فى ضوء ذلك أن النتائج التى ترتبت على انشاء بيت الحكمة كانت اشبه شيء بنتائج النهضة الاوربية التى اعقبت العصور الوسطى . وليس من شك فى أن حركة الترجمة التى استمرت قرنا ونصف القرن بين عامي ٧٥٠ و ٩٠٠ كان لها الرها فى دفع الفكر الاسلامي وفى الرأ التراث . ويكفى أن نعرف أنه لم يحل عام ٨٥٠ حتى كانت معظم الكتب اليونانية القديمة قد ترجمت الى اللغة العربية ، ويستوى فى ذلك كتب الرياضة أو الفلك أو الطب أو الفلسفة ، لكى تواجها وتلونها فطرة الابداع الخالص فى مختلف المجالات .



وبعد ، فلقد سبق أن ذكرنا أن هناك الآن حركة نشطة لحياء التراث ، وببدو أن ثمة هيئات عديدة فى مختلف البلاد العربية تحاول أن تسهم فى هذه الحركة التى تتخذ فى الاغلب شكل نشر الكتب القديمة بعد تحقيقها ، أو عقد المؤتمرات التى تعالج بعض جوانب التراث ، أو فى بعض الاحيان تقديم رسائل علمية للجامعات حول أحد هذه الكتب أو أحد الفروع التى كتب فيها فلاسفة المسلمين وعلمائهم ومفكروهم وأدباؤهم ، وذلك فضلا عن انشاء الادارات أو حتى المعاهد التى تهتم بالتراث العربى والاسلامى على ما حدث أخيرا فى سوريا . إلا أن هذه الجهود كلها ، رغم أهميتها ، ينقصها عنصر التنسيق فيما بينها حتى يمكن التوحيد بينها وتوجيهها حسب خطة شاملة متكاملة ، حتى لا تبذل جهود أشخاص كثيرين أو هيئات عديدة فى نفس المجال . ولقد اتجهت النية فى البلاد العربية منذ سنوات الى تدريس مادة التراث فى الجامعات ، ومع ما فى مثل هذا العمل من فائدة جليلة فالظاهر أن المشروع كله لم يكتب له النجاح لعدم دراسته دراسة وافية لمعرفة مدى امكان تنفيذه ، وترك الامر بذلك عند هذا الحد ، وأن كانت بعض الاقسام فى بعض كليات الاداب بالذات تغطي المسألة ما تستحقه من عناية واهتمام .

والواقع أن الامر يحتاج الى أن يدرس بعناية بقصد ليس فقط تدريس التراث فى الجامعات وإنما - وهذا هو الأهم فى نظرى - بقصد تقريب التراث للعامة المثقفين بحيث تكون كتب التراث جزءا اساسيا من ثقافتهم وتكوينهم الفكرى العام . والحروف مثلا أن الطالب العادى فى مراحل الدراسة العامة فى الغرب يعرف الكثير عن التراث اليونانى واللاتينى من قصص واساطير وفلسفة وملاحم ، وتقدم اليه فى شكل جذاب وبأساليب مختلفة تساعده على فهمها وتذوقها وتمثلها ، وبذلك يرتبط الرجل المثقف بذلك التراث القديم بصرف النظر عن تخصصه ، وهذا يعطيه فكرة واضحة عن الأصول الاولى لحضارته الحالية . وليس من شك فى أننا فى اشد الحاجة الى ذلك فى عالمنا العربى والاسلامى بحيث تكون دراسة التراث جزءا من عملية التطبيع الاجتماعى أو التنشئة الاجتماعية ، مما يساعد بغير شك مساعدة فعالة على تبلور الشخصية الاسلامية وإبراز مقوماتها الاساسية وتقوية هذه المقومات .

## تَحْقِيقُ التَّرَاثِ: تَارِيحًا وَمِنْهَجًا

يتمثل تراثنا الأدبي والفكري في كل ما صدر من الأمة العربية معبراً ، بالكتابة ، عن وجوه نشاطها المختلفة ، مثلاً بذلك صور حياتها الظاهرة والباطنة ، منذ اتجه المسلمون الى التدوين ، يسجلون به ما يصدر عنهم ، وما يحتفظون به في صدورهم ، او يتناقلونه بالرواية عن أسلافهم ، اى منذ انتقل العرب من الجاهلية الى الاسلام ، ومن البداوة الى الحضارة . فكان جمع القرآن وكتابه في المصحف اول ما اتجهوا من ذلك اليه ، وحرصوا عليه ، حتى لا يعرض له شيء من الأسار ما يصيب الذاكرة ، او ما يتعرض له القراء من القتل في وقائع الفتوح وميادين القتال . ثم لم يلبث التدوين ان أصبح نزعة غالبة تسيطر على الحياة العربية في شتى وجوها ، ولم تلبث هذه النزعة ان غلبت شعور التخرج الذي كان يداخل أئمة المسلمين في تدوين الحديث ، حذراً من ان تصير الامور الى ما صارت اليه عند أهل الكتاب ، حين دونوا مع كتاب الله كتباً لانبيائهم وعلمائهم ، فأكبروا عليها وتركوا كتاب الله ، كما جاء في بعض الآثار ، فلم يكد القرن الاول يشرف على النهاية حتى وجدنا عمر بن عبد العزيز يبعث الى ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم كتاباً يرغب فيه ان ينظر ما كان من حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، او سنته ، فيكتبه ، خوفاً من ذكوس العلم وذهاب العلماء .

كما اخذ التدوين سبيله الى البيئات العلمية والأدبية وفرض نفسه عليها ، حتى لنجد شاعراً أمياً بدوياً مثل ذى الرمة يؤثر ان يكتب شعره فيقول لعيسى بن عمر الثقفي :

« اكتب شعري ، فالكتاب احب الي من الحفظ ، لان الاعرابي ينسى الكلمة ، وقد سهر في طلبها ليلته ، فيضع في موضعها كلمة دونها ، ثم ينشدها الناس . والكتاب لا ينسى ولا يبدل كلاماً بكلام » . كما يحكي الجاحظ ذلك في الفصل الذي قدم به لكتابه ( الحيوان ) .

ومن هذا القبيل ما حكاه ابو الفرج في اغانيه عن مولى لبني كليب بن يربوع قوم جرير الشاعر ، كان شديد التعلق به ، والرغبة في حفظ شعره . وكان كاكثر الموالي اذ ذاك يكتب ، على العكس من جرير واضرا به ، انه جاءه ذات ليلة ، فانباه بمساكن من هجاء الراعي النميري له ، وطلب منه ان يعد له شواهد وشرائفا ، ونبيلاً محققاً . فاذا تناول عشاءه ، وشرب من النبيذ اقداحاً اخذ يعلو عليه ما قاله يرد به على هجاء الراعي له .

فقد احسن هؤلاء الشعراء الاميون الذين كان يأنف احدهم من ان يتعلم الكتابة ، او يقال عنه انه يعرف الخط ، بخطر كتابة اشعارهم ، وعظم جدواها في حفظ آثارهم .

اما علماء العربية الذين كانوا يتلقون عن الاعراب مادة علمهم من شعر وخبر فلم يعد التدوين بالقياس اليهم نزعة ماضية ، بل اصبح ضرورة ملحة . وقد كانت الصحف التي كتبها ابو عمرو بن اللاد عن الاعراب تملأ بيتاً له الى قريب من السقف ، كما يقول ابن خلكان في حديثه عنه . ولعل ذلك او قريباً منه كان شأن سائر علماء العربية المعاصرين له .

ثم كان من صور الاستجابة لهذه النزعة الغالبة والضرورة الملحة ان نشأت صناعة الوراقين وما لبثت ان عظم شأنها وكثر الوراقون ، حتى كان لكل عالم وراقه او وراقوه ، ينزلون منه ما كان ينزل الرواية من الشاعر ، فهم يدونون مجالسه ، ويديعون كتبه ، حتى لقد بلغ من عظم شأنها وبسطة سلطاتها ان غيرت كثيراً من القيم والاعراف السائدة في الاوساط العلمية . ومن ذلك انها استطاعت ان تصرف اليها بعض طلاب العلم من الجلوس الى الشيوخ والتلقى عنهم اكتفاء بما تقدمه اليهم ، وما يصيبون فيها من حاجتهم . حتى لقد استطاع رجل كهرو بن بحر ، في ابان نشأته وتكوينه العقلي ، ان يوفق بين ضرورات حياته المادية التي تستغرق نهاره ، ومقتضيات طموحه المعنوي وظلمه الادبي ، وذلك بالتماس الوان المعرفة فيها ، فكان - على ما يحكى عنه بعض مترجمي حياته - يبيت في دكاكين الوراقين ، يكف عليها .

وعن هذه المنزلة التي صارت اليها الكتب يتحدث غير مرة ، مفضلاً ايادها على الشيوخ والعلمين وكأنما هو فيما يتحدث به من ذلك عنها يرجع النظر الى اول امره وصدر حياته وما اتاحت له ، وما حركت من همته واثارت من نواذعه . فيقول مرة :

« والكتاب قد يفضل صاحبه ويتقدم مؤلفه ، ويرجع قلمه على لسانه ، بامور ، فيها : ان الكتاب يقرأ بكل مكان ، ويظهر ما فيه على كل لسان ، ويوجد مع كل زمان ، على تفاوت ما بين الاعضاء ،

وتباعد ما بين الامصار . وذلك امر يستحيل في واضع الكتاب ، والنازع في المسألة والجواب . ومناقلة اللسان وهدايته لا تجوزان مجلس صاحبه ومبلغ صوته . وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه ، ويذهب العقل ويبقى اثره . »

### ويقول مرة اخرى :

« وليس يجد الإنسان في كل حين انساناً يدرسه، ومقوماً يثقفه . والصبر على افهام الرئىض شديد ، وصبر النفس عن مغالبة العالم اشد منه والمتعلم يجد في كل مكان الكتاب عتيداً ، وبما يحتاج اليه قائماً . وما اكثر من فرط في التعليم أيام خمولى ذكره ، وایام حدائة سنه . ولولا جیاد الكتب وحسنها ومبیتها ومختصرها لما تحركت همم هؤلاء الى طلب العلم ، ونزعت الى حب الادب ، وانفت من حال الجهل، وان تكون في فمار الحشو، ولدخل على هؤلاء من الجهل والمضرة وسوء الحال ما عسى الا يمكن الاخبار عن قليله الا بالكلام الكثير . »

ثم لا یقف الامر ، فيما یحكي الجاحظ من مآثر الكتب ، عند هذا الحد من تحريك النوازع ، وحفز الهمم ، وارضاء الحاجات العقلية ، بل انها لتمضي الى ما وراء ذلك من شق الطريق الى بعض صور المجد الادبي والمادى التي لانتيجها مجالسة الشيوخ والتلقى عنهم ، على الصورة التي یحكيها الجاحظ بقوله :

« وقد نجد الرجل یطلب الآثار وتاول القرآن ، ویجالس الفقهاء ، خمسين عاماً ، وهو لا یعد فقیها ولا یعمل قاضياً . فما هو الا ان یظر في كتب ابي حنیفة وأصحاب ابي حنیفة ، ویحفظ كتب الشروط ، في مقدار سنة او سنتین ، حتى تمرب بابه فتظن انه من بعض العمال ، وبالحرى الا یمر علیه من الايام الا الیسیر ، حتى یصیر حاكماً على مصر من الامصار ، او بلد من البلدان . »

وكانما كان الجاحظ في حديثه هذا یتمثل الامر في البصرة ، ولم یكن لفقه ابي حنیفة مكان فیها . وفقه ابي حنیفة ، او بعبارة أخرى ، فقه الكوفة ، كان هو الذى یرشح صاحبه لمناسب القضاء وما اليها، منذ قامت الدولة العباسية وثيقة الصلة بالكوفة ورجالها ، معرفة من البصرة ، متهمة لاهلية .

كما لم یقف الامر بصناعة الكتب عند هذا الانق ، ولم یقتصر على ما یصدر عن علماء الدين ورجال الفكر واهل الادب . فقد تجاوزت الكتب هذا الضار ، وتناولت جوانب الحياة المختلفة : علمية وعملية . كما بدل على ذلك قول الجاحظ : « وكل شيء في العالم من الصناعات والارفاق والآلات فهي موجودات في هذه الكتاب » . وقد فصله و بین مجمله في قوله :

« وحسبك ما في ایدی الناس من كتب الحساب ، والطب ، والمنطق ، والهندسة ، ومعرفة اللحن ، والفلاحة ، والنجارة ، وابواب الاصباغ والمطر ، والاطعمة ، والآلات . وهم اتوكم بالحكمة وبالمنفعة التي في الحمامات ، وفي الاصطرابات ، والآلات معرفة السلطات ، وصناعة الزجاج والفسیفساء ، والاسرنج والزنجفور ، واللاورد ، والاشورية ، والإنبيجات ، والإبرجات . ولهم المیناء

والنشادر ، والشبه ، وتعليق الحيطان والاساطين ، ورد ما مال منها الى التقويم ، ولهم صب الزودج ، واستخراج النشاشيخ ، وتعليق الخيش ، واتخاذ الجمارات ، وعمل الحرافات ، واستخراج شراب الداذي ، وعمل الدبابات . »

وبهذا نرى الى اى حد بلغ شأن صناعة الكتبة في القرن الثالث للهجرة ، والسى اى مدى بلغ تفلمها في ميادين الحياة المختلفة ، وفي وجوه النشاط الانساني عامة ، وفي شتى صور الحضارة ، دون أن نقف من ذلك عند الحاضر ، بل تناولت في الغابر ، على النحو الذي يمكن ان تتمثله في هذه الجملة التي اوردها من كلام الجاحظ ، وفي مثل قوله أيضا :

« ولولا ما اودعت لنا الأوائل في كتبها ، وخطلت من عجيب حكمتها ، ودويت من أنسواع سيرها حتى شاهدنا بها مغاب عنا وفتحنها بها كل مستفلق كان علينا ، فجمعنا الى قليلنا كثيرهم ، وادركنا ما لم تكن ندركه إلا بهم ، لقد خسر حظننا من الحكمة ، وضعف سبيلنا الى المعرفة . »



واذا كان ذلك هو شأن ماصدر عن الامة العربية مكتوبا ، وكان ذلك مبلغ الاماد التي استولى الكتاب العربي عليها ، في القرن الثالث للهجرة ، وفي اقليم واحد من اقاليم العالم الاسلامي ، فما عسى ان يكون مبلغ تراث هذه الامة الادبي والمقلي والحضاري فيما يلى ذلك من القرن ، وفي سائر اقاليم هذا العالم من مشرقة في الهند وجزر المحيط الهندي الى مغربه في الغرب الاقصى والانديلس . بل وفي بعض اقاليم العالم المسيحي التي صار الكتاب العربي فيها عماد الدرس واحد اصول المعرفة ؟

لقد كان - ولابد - امرا بالغ الضخامة ، كثير التنوع ، لا مبالغة في القول بأنه يفوت الحصر ، وكان يمثل فيما ضمته خزائن الكتب العامة التي كانت الدول الاسلامية حريصة على انشائها . وكانت تتنافس فيما بينها في مبلغ ما تقتنيه منها من عيون الكتب التي تجود بها قرالاح العلماء والادباء ، ويفتن الوراقون والنساخون في كتابتها وتحريرها والتائق فيها هنا وهناك ، في العراق ومصر وافريقية والانديلس ، وفي امارات المشرق والشام والمغرب ، وفي خزائن الكتب الخاصة التي أصبحت مظها من مظاهر الترف المقلي والحضاري ، يحرس الامراء والسرة والعلماء عليه وعلى المناسة فيه ، وفي هذه المكتبات التي كانت تقام هنا وهناك تقريبا الى الله ، في المساجد والربط والمدارس والزوايا ، الى غير ذلك مما تتناثر الاخبار عنه ، وليس بنا في هذا البحث ان ننتبهه .

وقد منيت هذه الثروة العقلية الضخمة بما يبددها ودمر الكثير منها ، في خلال الفتن السياسية والطائفية والمذهبية التي كانت تضطرب بها ، في كثير من الاوقات ، بغداد والمدن الاسلامية ، وفي الحروب الصليبية التي استمرت خطوبها قرنين من الزمان وفي غزوات التتار التي كانت تأتي على الأخضر واليابس ، ثم في غمرة الجهالة التي اطبقت على العالم الاسلامي في القرون المتأخرة ، والتي اقتدت عامة الناس احساسهم بهذا التراث وتقديرهم له . فعلت عليه من خلال ذلك العوادي



### تطبيق التراث : توثيقا ومنهجيا

المختلفة . وحسبنا لكي ندرك ، بصورة ما ، مبلغ ما أصاب التراث ان تقارن بين ما يذكر من كتب في تراجم العلماء والادباء ، او في كتب الفهارس ك فهرست ابن التديم ، وما يمكن ان نجده منها الآن . فما اكثر العلماء الذين لم يبق لنا شيء مما لقوه ، وما اكثر من لم يبق لنا مما ترك غير نسبة ضئيلة .

ومع كل هذا ، فان ما بقي لنا من هذا التراث ، او ما اتيحت لنا معرفته منه ، يعد مغفرة للامة العربية ، اذ يعبر عن مبلغ نشاطها العقلي والادبي ، واسهامها اعظم اسهام في بناء الحضارة الانسانية . وفيه تتمثل ملامح شخصيتها . ولا ريب انه على قدر معرفتنا لهذه الشخصية وتبيننا لخطوطها العريضة والدقيقة يكون ايماننا بها ، وهو ما تقتضيه حركة القومية العربية التي تتجه الامة العربية اليها ، وتسمى حيثما دأبنا في استكمال ادواتها واصطناع وسائلها ، لانها الملتصم الوثيق الذي يمتص به في معترك الحياة . ومن هنا يكون الحرص على هذا التراث ، تنقيبا عنه ، والتماسا له ، وجمعا لتفرقه ، وتحقيقا لنصوصه ، وتطبيقا لقوامضه . الى جانب الدافع الانساني ، باعتبار هذا التراث جزءا لا ينفصل من تراث الانسانية عامة ، ووجهها من وجوهه .

واذ كان هذا التراث مغرقا في مكتبات العالم ، مشرقه ومغربه ، اسلامه ومسيحيه ، في كبار مدنه وصقارها ، فان من اول ما يجب علينا القيام به ان نحصر هذه المكتبات ، عامة وخاصة ، وان نمضي في الطريق الذي بداه معهد المخطوطات العربية ، منذ ظهرت مطبته منذ اكثر من عشرين عاما ، بخطى حثيثة ثابتة ، وقوى متكاتفه متضامنة ، طبقا لخطة مدروسة واضحة ، نجمع ما وجد من فهارسها ، ومنها ما خص المخطوطات العربية بفهارس على حدة . وكثير منها لم يفهرس بعد ، او لم تنشر فهارسه ، فنعمل على فهرسته ، وتتخذ لذلك الوسائل المختلفة . وذلك حتى يتسنى لنا ان نؤلف موسوعة بيبليوجرافية شاملة لهذا التراث ، وخاصة مخطوطاته ، تعرضه عرضا علميا ، تبين فيه نسخ كل كتاب ، موصوفة بالصفات المتميزة في تحقيق النصوص . اما ما سبق نشره منها فيبين تاريخ النشر ومكانه ومحققه ، وفي اي صورة كان : محققا لشرائط النشر العلمي او مغفلا لها ، او مقصرا في رعايتها ، كليا كان ذلك النشر او جزئيا ، مستقلا او مضمنا في مجلة من المجلات او دورية من الدوريات ، الى غير ذلك .

كما تعنى هذه الببليوجرافيا زيادة على ذلك ، بما قد يكون من دراسات كتبت عن هذا الاثر او ذاك ، تعريفا به ، او نقدا له ، او تحليلا لمضمونه .

وذلك ، ولا ريب ، عمل ضخم ، يحتاج الى تضافر الجهود وتضامن القوى ، والى التوفر عليه والتفرغ له ، والى التنظيم الدقيق والتخطيط المحكم ، والى روح الدؤوب . ولكننه - فيما ارى - عمل ضروري ، يمكن ان يؤدي الينا صور متكاملة مشرقة من ذلك التراث ، كما يجعل تحقيق تراثنا يمضي على هدي وبصيرة اتم واوفر ، وبخطى اكثر سدادا .

ومهما يكن تقدير العلماء لما صنعه من ذلك: بولكلمان أولا ، ثم فؤاد سوزكين ثانيا ، فإن الإحاطة بالتراث العربي ، وهو كما رأينا ، أمر يفوق طاقة الفرد ، مهما يكن من أولى العزم .

على أن هذا لا يعني أن وجود هذه الموسوعة: لبيولوجرافية التي يحتاج إنجازها عددا غير قليل من السنين إذا صرح العزم شرط لتحقيق التراث ، فإنما هي أداة لتيسيره والتنمكين لادائه على أكمل وجه ، وهو ماض في سبيله لا يتوقف في حدود ما يتاح له .



**وتحقيق التراث يتضمن أمرين :** تحقيق نسبة النص الى من هو منسوب اليه ، والثاني تحقيق النص في ذاته ، بحيث يكون - قدر الامكان - صورة امينة دقيقة له ، كما كتبه مؤلفه .

**أما الأول** فيدعو اليه ان عالم الكتب اصابهما اصاب من قبل عالم الشعر من الوضع والتزوير . فكما نشأت في أوائل القرن الثاني ظاهرة وضع الشعر ونحله للشعراء المتقدمين ، حين أصبح الشعر بابا من ابواب الفخر ، ووسيلة من وسائل المجد القبلي ، بما ينوه به من مآثر القبيلة ويشيد بها ، وحين أصبح سلعة يفالي الرواة بها بقدر ما يحرص لمتسوها من الامراء والسرّات والعلماء على الظفر بها ، فصارت رواية الشعر بذلك تجارة ، فاذا أعوزت تلك السلعة فلا بأس من الاحتيال لذلك بالصناعة والتزييف، كما تزيّف الآثار وتروج . كذلك كان الامر في الكتب .

وكان من اسباب ذلك صناعة الوراقة التي آل الامر فيها الى ان بعض من كان يصطنعها كان لا يرى فيها الا انها مهنة من مهن العيش وباب من ابواب الاتجار ، فكان لا يحفل الا بما يمكن ان تتيحه له من كسب ، وما تحققه له من عائد . فكان يلجأ احيانا الى ان ينحل بعض مشاهير الكتاب والعلماء ما لبس لهم ، ومن ذلك جاءت بعض الكتب المنسوبة الى بعض كبار العلماء مثيرة للشك في نسبتها اليهم . ككتاب **فتوح الشام** المنسوب الى الواقدي، وكتاب **الحاسن والاضداد** الذي جمع فيه الوراق اشياء من كلام الجاحظ اقتبسها من هنا وهنا ، وخلط بها غيرها ، ثم وضع على هذا الخليط هذا العنوان ونسبه لجاحظ .

وكثير من العلماء يشك في نسبة **كتاب التاج** الذي استخرجه ومنى بتحقيقه احمد زكي باشا الى الجاحظ . وقد كتب له مقدمة مستفيضة بلل فيها جهدا غير يسير لتحقيق هذه النسبة .

ومن ذلك الشك في نسبة **كتاب العين** للخليل بن احمد . ويبدو ان هذا الشك قد نشب في قلوب العلماء منذ وقت مبكر ، لاسباب ظاهرة . حتى اذا جاء الازهرى **صاحب التهذيب** في القرن الرابع كان مثار شكه النظر في الكتاب ، ووردوا شياء فيه لا يمكن أن تصح عن الخليل . كالذي وقع فيه من تفسير ( العمر ) بانه نوع من النخيل سموق طويل ، وليس كذلك فيما نعرف ، فهو

## تحقيق التراث : تاريخاً ومنهجاً

نخل السكر سحقاً أو غير سحق . ولا يمكن — فيما يرى — أن يصح ذلك عن الخليل ، فقد كان — كما هو نص عبارة الأزهري — « من أعلم الناس بالخیل والوانه » . ولو كان الكتاب من تأليفه ما فسر العمر هذا التفسير . وقد أكلت أنا رطب العمر ورطب التعوض وخرفتهما من صغار النخل وميدانها وجبارها . ولولا المشاهدة لكنت أحد المفتين بالليث وخطيله ، وهو لسانه » ( ١ )

ومن هذا القبيل أيضاً نسبة كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة . وقد نظر المستشرق دوزي في هذه النسبة حين أثارته رييته ، فتناولها بالبحث ، معتمداً في بحثه على النظر في الكتاب نفسه ، غير مكثف بأن أحداً ممن ترجعوا لابن قتيبة لم يذكروا له كتاباً بهذا الاسم . وقد انتهى به البحث إلى نفي نسبة الكتاب إليه .

وهذا النقد الداخلي ، أو هذا النظر في الأنفـسه من ناحية محتواه ومن ناحية أسلوبه هو الأصل في توثيقه . ومن الكتب ما يحتاج في ذلك إلى اطالة نظر وفراط تأمل وكثرة مراجعة ، ومنها ما يبدو زيف نسبته لأول وهلة ، كالكتاب الذي ينسب للجاحظ باسم ( تنبيه الملوك والمكائد ) . وهو من مخطوطات مكتبة كوبرلي بالأسـنـانة ، ومـعـرـوات دار الكتب المصرية عن تلك المكتبة .

وهذا التوثيق هو أول ما ينبغي للمحقق أن يعنى به ، وخاصة إذا كان هناك ما يشير إلى الريسة في أمره . ولا ريب أن من أول ما يعينه عليه ، ويسدده في سبيل الحقيقة ، أن يكون وثيق الصلة بمن ينسب الأثر إليه ، وبموضوع الأثر نفسه ، محيطاً بشئى ملاسـانه ومختلف جهاته ، واسع المعرفة بعصره ، دقيق الملاحظة ، سريع اللحـم .

ويحضرنا في هذه المناسبة ما ذكره شمس الدين السخاوى ، صاحب الفـوء الـامع أن بعض اليهود أظهر كتاباً وادعى أنه كتاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، باسقاط الجزية عن أهل خيبر . وفيه شهادة الصحابة ، رضى الله عنهم . وذكر أن خط على ، رضى الله عنه ، فيه . وأنه حمل الكتاب في سنة سبع وأربعين وأربعمائة إلى رئيس الرؤساء ، أبى القاسم على ، وزير القائم . فعرضه على الخافض الحجة أبى بكر الخطيب . فتأمله ، ثم قال : هذا مزور . فقل له : فمن أين لك هذا ؟ قال : فيه شهادة معاوية . وهو انما اسلم عام الفتح ، وفتح خيبر كان في سنة سبع ، وفيه شهادة سعد بن معاذ ، وهو مات يوم بنى قريظة قبل فتح خيبر بستين . ( ٢ )

فقد كانت إحاطة أبى بكر الخطيب بعصر النبوة ، واستحضاره لاحدانه مرتبطة بتواريخها مما أتاح له أن يكشف الغطاء عن هذا التزوير ، كما أعانت دوزي معارفه التاريخية عامة ، واستغراقه في تاريخ الأندلس خاصة ، على أن يقضى في أمر كتاب الإمامة والسياسة ، قضاء علمياً ، بنفى نسبته الشائعة إلى ابن قتيبة .



( ١ ) انظر : لسان العرب ٦ : ٢٨٥ مادة ( م ع د ) . ط بولاق ، القاهرة .

( ٢ ) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص ١٠ — مطبعة الترقى ، ١٣٤٩ هـ

**أما تحقيق نص الكتاب** تحقيقاً يهدف إلى أن يجيء على الصورة التي أداها بها مؤلفه ، برئها مما طرا عليه من تحريف أو داخله من تغيير أو غشيه من اضطراب ، فأمر لا شك في ضرورته ، أداء لحق الأمانة العلمية ، ومن حق ترائنا أن نجلوه بوجه الحق الإصيل الصادق .

وقد منى هذا التراث بالتعرض لما تكر كثير منه ، من تحريف وتصحيف وتشويه وخلط ، وسقط واقحام .

وإذا كان ذلك يرجع في حالات كثيرة إلى ما يمتحن به الكتاب في مرحلة نسخه ، من جهل الناسخ إذ يسى القراءة ، أو تعاله فيبذل ويفر إلى ما يخیل إليه أنه الأصح أو الأوفق ، أو ما إلى ذلك . فان مرجع الامر أولاً إلى طبيعة الخطأ خاصة ، والخط العربي خاصة . ذلك أن الخط في صومه ليس إلا رموزاً مقاربة تدل على الكلام الذي يريد صاحبه أدائه بالكتابة . وطبيعة الرمز القصور بذاته عن تعيين المراد تمييزاً لا خلاف عليه . وأما الخط العربي خاصة فإنه لتشابه بعض حروفه أشد قصوراً ، كما يقول أبو الريحان البيروني في مقدمة كتابه ( الصيدنة ) :

« .. ولكن للكتابة العربية آفة عظيمة ، وهي تشابه صور الحروف المزوجة فيها ، واضطرابها في التمايز إلى نقط الأصنام ، وعلامات الإعراب ، التي إذا تركت استبهم المفهوم منها » .

ومن هذا كان الحرص على تلقى العلم عن الشيوخ لا عن الكتب استقلاً ، حتى لا يقع المتعلم في الأخطاء التي تنشأ عن التباس الخط وتشابه الحروف ، وقد سموا مثل ذلك الخطا بالتصحيف ، ونبلدوا من يأخذ العلم من الصحف بأنه صحفي ، وأزدروه ونفروا منه ، واطلقوا هذه العبارة التي عدت من أدب التلقى في ذلك الوقت : « لا تأخذ القرآن من مصحف ، ولا العلم من صحفي » .

وعن ذلك كانت - غاية العلماء بالكلام عن التصحيف : ينهون على المواضيع التي وقع فيها . وقد خصه بعضهم بالتأليف فيه ، كما صنع حمزة الإصفيهاني من أهل القرن الرابع ، إذ وضع كتابه : « التنبيه على حدوث التصحيف » ، وأبو أحمد العسكري ، خال أبي هلال ، من أهل ذلك القرن أيضاً في كتابه : « شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف » .

وأخذ رجال اللغة يتعقبون الالفاظ التي أصابها التصحيف ، يردونها إلى أصلها ، كما سمعوا من الأعراب أو كما تلقوها عن الشيوخ . ومن الفريق الأول أبو منصور الأزهري ، الذي أشرنا إليه قبلاً في الكلام عما عرض لكتاب العين من الشك في نسبته إلى الخليل بن أحمد وقد اتبع له أن يعيش في البادية ويخالط الأعراب ردحا من الزمن ، حين وقع في أسر القرامطة ، فكان القوم الذين وقع في سهمهم « عرباً نشأوا بالبادية » يتبعون مساقط الفيت إمام النجسة « على ما وصفهم به في مقدمة كتابه ( تهذيب اللغة ) . وقد تصدى فيه لمل هذه الالفاظ ، وخاصة ما وقع منها فيما يذكره البيث بن المظفر ، مما يراه منقولاً إليه من صحف سقيمة وزيدت فيه . ومن تلقاها لم يعرف العربية ، فصحف وغير فاكتر ، كما جاء منقولاً عنه في مادة ( ح ص ب ) من لسان العرب .

## تحقيق التراث : تاريخاً ومنهجاً

وواجهت هذه الآفة رجال الحديث ، بسلطان سيطرت صناعة الوراقة على روايته : فإذا باعلام المحدثين ، رواة الحديث ورجال سنده ، تخضع لذلك اللبس ، وهم الأساس الذي يبنى عليه نقد الحديث والحكم عليه وبيان مرتبته . فكان لا بد لهم من معالجة هذه الآفة ، واتخاذ ما يجنبهم آثارها ، فكان أن نشأ عندهم نوع من الدرس وباب من أبواب التصنيف سموه ( المؤلف والمختلف ) ، خصوه بما تتفق من أسماء الرواة صورته ، وتفرق في اللفظ صيغته ، أما من ناحية الضبط ، وإما من ناحية الحروف المشبهة ، مع التعريف بكل اسم من هذه الأسماء .

ذلك هو الاصل فيما تعرضت له نصوص الكتاب العربي من تحريف ومخالفة للأصل كما اداه مؤلفه ، الى جانب ما اشرنا اليه قبلا من جهل النساخين او حذقتهم .

وكلما تداولت الكتاب ابدى النساخ اتسعت عسافة الحلف بينه وبين ذلك الاصل ، الا ان يكون ناسخه قد قرأه على مؤلفه واجازته ، وان يكون من يستنسخونه من اصحاب الضمير العلمي اليقظ ، الذين لا يتبعون ما عليه عليهم خواطرهم ، وانما يقفون عند حدود ما ينسخون ، الى جانب العلم بموضوعه ، والالفة للفته واسلوب مؤلفه . وقبل هذا كله في الثقة ان تكون النسخة التي بلفتنا نسخة المؤلف التي كتبها بيده ، او قرئت عليه فاجازها . وهذه حالات معدودة . اما جبهة التراث فقد يصدق عليها ما قاله الجاحظ في سياق حديثه عن الترجمة ، والتشكيك في صحة اداها ، وصحة ما بلفنا منها ، اذ يقول :

« ... ثم نصير الى ما يعرض من الآفات لاصناف النساخين . وذلك ان نسخته لا يعلمها الخطأ ، ثم ينسخ له من تلك النسخة من يزيده من الخطأ الذي يجده في النسخة ثم لا ينقص منه ، ثم يعارض بذلك من يترك ذلك المقدار من الخطأ على حاله ، اذ كان ليس من طاقته اصلاح السقط الذي لا يجده في نسخته ... ثم يصير هذا الكتاب بعد ذلك نسخة لانسان آخر ، فيسير فيه الوراق الثاني سيرة الوراق الاول . ولا يزال الكتاب يتداوله الايدي الجانبية والاعراض المفسدة ، حتى يصير غلظا صرفا وكذبا مصمتا . »

ومن هنا تبين ضرورة تحقيق النص بالمعنى الذي قدمناه ، واتخاذ الاسباب المختلفة لهذا التحقيق .

ومن هذه الاسباب ما يرجع الى المحقق ، والصفات التي ينبغي ان تتوفر فيه ، ومنها ما يرجع الى موضوع التحقيق ، وهو النص ،

**فاما المحقق** فينبغي - الى جانب كونه من اصحاب الضمير العلمي المتحرج - ان يكون عالما بموضوع النص الذي يحققه ، عارفا بالاساليب المتبعة في معالجة ذلك الموضوع ، والاسلوب الغالب على العصر الذي ينتمي اليه ذلك النص ، من ناحية صياغة الجملة ، والمفردات الشائعة ، والاختفاء الغالبة ، متمرسا بقرأة الخطوط المختلفة ، مشرقية ومقرية ، او على الاقل خطوط نسخ النص التي بين يديه .

**وأما ما يتعلق بالنص** فأول ذلك تتمي مخطوطاته في المكتبات المختلفة ، واستنحاضها أو استحضار صورها ، ودراستها ، ومعارضة بعضها لبعض ، ومحاولة التعرف بذلك على عهد نسخ كل منها ، بملاحظة وطريقة الخط ونوع الورق وما إلى ذلك ، إذا لم تكن تواريخها مثبتة عليها . ثم التعرف - قدر الامكان - على الخصائص الموضوعية لكل منها ، ومحاولة التعرف كذلك إلى ما قد يكون من صلات نسب بينها ، فرمما أتاح ذلك للمحقق ما يبرر اتخاذ أحدها أصلاً - أن لم يكن بينها ما يوجب ذلك لها ، كان تكون نسخ المؤلف أو نسخة وثيقة الصلة بها . ومن هذه الدراسة محاولة استخلاص شيء من ملامح ناسخها العقلية ، كان يكون الناسخ جاهلاً أو مثقفاً أو علماً - وقد يكتفى الناسخ الجاهل أو ضعيف الثقافة برسم الحروف على ما خليت إليه ، وفي الصورة التي مثلت أمامه ، دون أن يدرك مدلولها ، وقد يكون متسامحاً فلا يعبأ بأن يتجاوز ما غرض عليه ويفعله ، وأما الناسخ المثقف فقد يكون أميناً في تأدية ما ينسخه ، وقد يكون رجلاً متحذلقاً تغلبه حيلته على أمره ، فلا يرى بأساً في أن يقحم نفسه على النص ، ويستبيح لنفسه أن يضع كلمة مكان كلمة يرى أنها أحق بمكانها منها ، إلى غير ذلك من صور التعرف في النص والتحكم فيه ، مما قد يجعله أكثر جنابة عليه ، وأشد صدأ عن كلام المؤلف ، من الناسخ الجاهل .

وبهذه الملاحظة الدائبة القطة يستطيع المحقق ، وهو يقارن النص في مخطوطاته المختلفة ، أن يفترض ما هو من صنع هذا الناسخ أو ذاك ، لأنه أشبه به ، إذا استطاع أن يتبين الطابع الغالب فيه ، إلى جانب ما يؤديه إليه معرفته بأسلوب المؤلف وطريقة تفكيره وعاداته الكتابية وما إلى ذلك مما أشرنا إليه منذ قليل . فذلك هو الأصل في ترجيح قراءة على أخرى . وإنما تفضل القراءة نظيرها بأن أشبه بأسلوب المؤلف وطريقة تعبيره ، لا أن تكون أفضل في نظر القارئ ، أو أصح لفظة وصياغة .

والى جانب استقصاء مخطوطات النص ومعارضة بعضها ببعض ودراستها يحسن أن يستأنس - ما أمكن - بما يمكن أن يسمى **بمصادر التحقيق غير المباشرة** ، ونعني بها النصوص التي تنتمي إلى الكتاب موضوع التحقيق ، والتي وردت ، منسوبة إليه أو غير منسوبة ، في كتب أخرى .

ومن الأدوات التي يحسن الاستئانة بها في تحقيق النصوص المنقولة عن لغة أخرى ، أو التي لها ترجمة قديمة ، هذه الأصول المترجم عنها ، أو التراجم التي وضعت بازائها .

ومن ذلك ما صنعه الدكتور طه حسين في تحقيق نص المعاهدة التي عقدت بين الملك الأشرف خليل بن قلاوون الصالحي - أحد ملوك مصر ، وملك الأرجون - سنة ٦٩٢ . وهو النص الذي أورده القلقشندي في الجزء الرابع عشر من كتابه صبح الأعشى ، إذ لجأ في ذلك التحقيق إلى الترجمة الإسبانية التي وضعت بازاء النص العربي ، واستطاع بذلك أن يحرقه في الصورة التي تقدم بها إلى مؤتمر العلوم التاريخية الذي انعقد في بروكسل سنة ١٩٢٣ .

ويمكن أن يذكر من هذا القبيل ما أتبع لي ، فيما حاولته من تخريج بعض النصوص الارسططالية في كتاب الحيوان للجاحظ ، والمقارنة بينها وبين نظائرها في الأصل اليوناني كما ترجمه الى الفرنسية سانتيير ، من تصحيح بعض ما وقع فيها من تحريف أو تصحيف أو خطأ . (٣)

على أن الامر في اسلوب التحقيق وادواته مرتبط بعد ذلك بالنص من حيث موضوعه وصوره ، وما يتطلبانه ويشيران به ، وهو أمر لا يكاد يقف في تفصيلاته عند حد .

وبعد ذلك لا ينبغي أن نفل ، في هذا السياق ، الإشارة الى بعض الامور المهمة لتحقيق النص ، والتي تهدف الى ازالة غبار القرون عنه ، بتجليته وتوضيح ملامحه وإبراز معاله ، والى تيسر استخدامه والرجوع اليه في وجوه الدراسة المختلفة ، وذلك مثل تخريج النصوص وشرح الالفاظ الاصطلاحية ، وخاصة ما يرد منها في كتب التراث العلمي ، والأحوال الى مراجعها ، وبيان ما يمكن أن يقابلها في المصطلح الحديث ، وفهرستها ، الى غير ذلك من أنواع الفهارس .



وإذا كان الاسلوب المتبع غالباً الآن في تحقيق النصوص ونشرها ، من ناحية استقصاء النسخ المخطوطة وإثبات قراءاتها واختلافاتها في هوامش الصفحات ، واستخدام الرموز المصطلح عليها في ذلك ، يرجع في جملته الى الاسلوب الذي اتبعه محققو التراث اليوناني واللاتيني ، وأخذ به عنهم المستشرقون فيما حققوه من التراث العربي ، وإذا كان محققونا الأقدمون لم يكن لهم هذا الاسلوب ، فإن الامر لا يبدو - في حقيقته - أن يكون اختلافاً في الاسلوب فقط ، مع الاتفاق في الأصل ، وهو رعاية حق النص والدقة في تحرى صحته ، بكل ما يتضمن ذلك من حرص على ذكر الروايات المختلفة والقراءات الواقعة والمحتملة ، ومن التصريف بالنسخ المنقولة والمنقول عنها ، والأشادة بنسخة المؤلف أو النسخة التي قرئت عليه وأجازها ، والإجازات التي يمنحها الشيخ لتلاميذه بأقراء ما قراوه عليه ، ومغالاتهم بذلك . فذلك امر بلغ فيه المصلحون الغاية أو شاربوها . وإن ماسنه علماء الحديث من أصول ومبادئ وآداب ، وما دونه من دراسات في كتابة الحديث وضبطه ، وفي مقابلة أصوله ، وما وضعوا في ذلك من قواعد ، وما اصطلحوا عليه من سمات ذالة وعلامات هادفة ، الى غير ذلك مما أفاضت فيه كتب آداب الاملاء والاستعلاء وعلوم الحديث عامة ، وقد تجاوز حدود الحديث الى التدوين في فنون العلم المختلفة ، مما يدل دلالة واضحة على مبلغ ما كان أسلافنا يقدرون به حق النص ، والدقة في أدائه .

(٣) مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد السادس والسابع ، ( ١٩٥٣ ) والمجلد الثامن ( ١٩٥٤ ) ، ومجلة مجمع اللغة العربية ، المجلد التاسع والثلاثون والمجلد الثاني والثلاثون .

وقد كان من الطبيعي أن يتخذ الأوروبيون فيما اتجه اليه مستشرقوهم وعنوا به من تحقيق التراث العربي الأسلوب الذي اصطنعوه في تحقيق التراث اليوناني واللاتيني ، فالغاية واحدة . والتراث العربي كان يمثل لهم عنصراً من عناصر حركة الأحياء التي تمثلت في أحياء الآثار العقلية الأولى . فهذا التراث كان من أسبابهم السرائر اليوناني ، فمن ابن رشد وابن سينا والخوارزمي وغيرهم من علماء المسلمين عرفوا الرسم والإقراط وبطليموس . وبالكتب العربية التي كانت عماد دروسهم وقوام ثقافتهم في إبان تلك الحركة ، كتبت الكندي والفارابي وابن الهيثم والغزالي ، استطلعوا أن يتصلوا بتراثهم اليوناني .

وأحسب أن حركة نشر الكتب العربية التي بدأت عند الأوروبيين بعد اختراع المطبعة انمسا كانت لونا من ألوان الاستجابة لهذه الحاجة العقلية ، إذ نجد بين ما نشر هناك في القرن السادس عشر كتاب النجاة وكتاب القانون في الطب لابن سينا ، **وتحرير أصول الهندسة لا قليس** ، لنصير الدين الطوسي ، وقد طبعت في روما . ثم تمضي هذه الحركة قدماً ، وتنتشر هنا وهناك ، فتتخذ لها مراكز مختلفة في أنحاء العالم الأوروبي : في لندن وأمستردام ولاهاي وأكسفورد ولندن وكمبرج وباريس وميلند وروستك وهاله وينا ، وغيرها من المدن الأوروبية ، وقد كان تحقيق كتب التراث العربي من أول ما عنيت به ، فتناولته من أطرافه المختلفة : تاريخية وجغرافية وفلكية وفلسفية وأدبية . بل أنها أمدت إلى كتب النحو العربي ، فكان من أوائل ما طبع في روما كتاب الكافية للعالم المصري ، جمال الدين بن الحاجب .

ومن أجل هذه الغاية انشئت **جمعيات الاستشراق** ، كجمعية المستشرقين في ألمانيا ، والجمعية الآسيوية الملكية الإنجليزية ، والجمعية الآسيوية الفرنسية ، واتخذت لها مراكز مختلفة تتوفر فيها أسباب التحقيق . كباريس وليفن ، وكانهاذ استانبول مركزاً من مراكزها ، فكان استانبول من التراث العربي ، ومنها صدرت المجموعة التي عنيت بتحقيقها ونشرها بعنوان : النشريات الإسلامية .

وفي ظلل هذه الحركة نشأ كثير من المستشرقين الذين وجهوا كثيراً من عنايتهم أن لم يكن جهلاً : إلى نشر التراث نشرًا محققاً في حدود القواعد المتبعة عندهم ، مثل كاردون الفرنسي الذي نشر في منتصف القرن الثامن عشر شلرات من كتاب **السلوك للمقرئ** ، باعتبارها وثيقة من وثائق تاريخ لويس التاسع . على أن أكثرهم ، فيما أعلم ، جعل تحقيق هذا التراث ونشره غاية في ذاته ، لا من حيث كونه مرتبطاً بما يمالج من بحث . ومن ذلك نرى رجلاً مثل ( دي ساسي ) الذي عاش في القرن الثامن عشر وللتاسع عشر ينشر من كتب الأدب كليلية ودمنة ومقامات الحريري : ومن كتب الرحلات رحلة عبد اللطيف البغدادي ، ومن كتب النحو الفية ابن مالك ، كما نجد معاصره ( كوسان دي برسيغال ) ينشر من كتب الأدب شرح الزوزني لمعلقة امرئ القيس ، ومن كتب الفلك الزيج الكبير الحاكم لابن يونس ، والصور السماوية للصوفي . وكذلك كانت عناية من جاء بعدهم من تلاميذها بالتراث العربي ، مثل كاتمبر ،



## تحقيق التراث : تاريخا ومنهجيا

ودى مسلان ، الفرنسيين ، وكوزيجارتس الالماني، ودي جويه الهولندي الذى نشر من كتب الادب ديوان مسلم بن الوليد ، ونشر من كتب التاريخ فتوح البلدان للبلاذنى ، وتاريخ الاسم والملوك للطبرى ، كما عني بنشر مكتبة الجغرافيين العرب. وفلوجل الذى نشر فهرست ابن النديم ، وكشف الظنون للحاج خليفة ، وادى بهما اجل خدمة لمحققى التراث والباحثين هنه .

وليس بنا فى هذا الفصل ان نستقصى حركة تحقيق التراث العربى عند المستشرقين ، او نتبين وجوهها . فانما اردنا بما ذكرنا من ذلك ان ندل على هذه المرحلة من مراحل تحقيق التراث ، وان نتبين منشاها التى صدرت عنه ، ومنهجها الذى اخذت به ، وطابعها الغالب عليها، وصلتها بما جاء بعدها من مراحل تحقيق التراث واتجاهاته فى البلاد الاسلامية .

ولعل اول هذه البلاد التى عنيت بالتراث العربى مستخدمة الطباعة ، ثم لم تلبث فيما اتجهت اليه من ذلك ان اصبحت بالحركة الانتشراية ، وتاثرنت بطبعة الحال بها ، هى بلاد الهند .

وكان اول ذلك هو انشاء المطبعة العربية فى كبرى المدن الهندية : دهلئ وكلكتا وبمباي وعن هذه المدن التى لم تلبث ان اصبحت من مراكز الثقافة العربية ، صدرت مجموعة ضخمة من كتب التراث العربى الاسلامى ، لعل باكورتها كان ( تفسير الجلالين ) الذى صدر عن دهلئ فى اواخر القرن الثامن عشر ، سنة ١٧٩٦ .

ثم كان مما اتيح لها ان نشأت بينها وبين حركة تحقيق التراث العربى فى اوربوا بعض الصلات ، فى ابان النفوذ الذى كانت تمارسه فى الهند ( شركة الهند الشرقية ) ، وكان بعض صور نشاط هذه الشركة يدعوها الى استخدام بعض المستشرقين ، وكان من ذلك ان بعثت الى الهند فى اواخر القرن الثامن عشر المستشرق الانجليزى ماثيو لسندين ، وكان مما عهد اليه ان يتولاه فيها تنظيم مطبعة كلكتا . ومنذ ذلك الحين جعل يمارس نشاطه فى تحقيق التراث العربى ، فنصدر من هذه المطبعة القاموس المحيط للفرزبادى ، ومقامات الحريرى ، وغيرهما . ويخلف لسندين فى ادارة مطبعة كلكتا مستشرق ايرلندى ، كان جاء الى الهند جنديا فى الجيش البريطانى ، واهلته ثقافته الرفيعة واتجاهه الى الاستشراق ان يتولى ذلك المنصب ، وهو وليم ناسوليس ، فمضى فى الطريق الذى سبقه اليه سلفه ، مشاركا بعض علماء الهند فى تحقيق ما كانوا متجهين الى تحقيقه ونشره من كتب التراث العربى الاسلامى ، كالمولوى عبد الحق غلام قادر ، والمولوى كبير الدين ، فى مثل تفسير الكشاف للزمخشري ، وتاريخ الخلفاء للسيوطى، ونخبة الفكر فى مصطلح اهل الاثر لابن حجر .

ولم ينحصر نشاط المستشرقين فى الهند فى هذه الفترة فى ابناء الجزيرة البريطانية ، فقد راينا شركة الهند الشرقية تبث اليها فى النصف الاول من القرن التاسع عشر بوجل نمسوى من اهل التيرول ، كان قد درس الاستشراق ثم استطاع ان يكون بعد ذلك طبيباً ، وبهذه

الصفة بمثل اليها . ولكنه لم يكذب بل يبلغها حتى انصرف الى دواياه الاستثنائية . وأقبل على التراث العربى الاسلامى مع بعض من عقيدته بهم من علماء الهند ، مثل سيد الدين خان ، والمولوى بشير ، ومولى غلام قادر ، يحقق وينشر منه بعض الكتب التى كانت موضع اهتمام خاص فى الهند ، كالاتقان فى علوم القرآن للسيوطى ، والاصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ، وفهرست كتب الشيعة لمحمد بن حسن الطوسى ، ذلك هو سبرنجر التيرولى .

واستمرت صلة المستشرقين بحركة تحقيق التراث العربى فى الهند ونشره ، مقيمين بها ، او بعيدين عنها ، حتى لنجد مثلاً ان كتاب المفازى لآبى عبيد الله الواقدى الذى حققه المستشرق النمساوى فون كريم ، صدر عن مكتبته فى الهند سنة ١٨٥٥ ، كما نجد مستشرقاً آخر الماتيا يتفق مع دائرة المعارف العثمانية فى حيدر اباد على ان يتولى تحقيق بعض المخطوطات العربية والتعليق عليها ، فابيح لهن ذلك جملة غير صغيرة ، كالجوهرة لابن دريد، والدرر الكائنة لابن حجر . ومعاني الشعر لابن قتيبة ، وهو فريش كركو .

وجملة القول فى هذه الحركة فى الهند انها تتيح لها من حماسة اهل البلاد وصدق عريمتهم ، ومن اتصاهم بكثير من المستشرقين ، مقيمين بينهم ، او ملعين بهم ، او مراسلين لهم ، ما جعلها تضى فى طريقها سديدة الخطى ، شديدة النشاط . وقد جعلت الكتب العربية الاسلامية تصدر تباعاً عن دائرة المعارف العثمانية ، بحيدر اباد الدكن ، ومعهد الدراسات الاسلامية ، بجامعة عليكرة ، وما اليهما . ونشأت ناشئة من علماء الهند تهرست بالتحقيق ، ومهترة فيه ، ونفدت فى دقائقه ، مع اخلاص للعالم شديد ، واصبحت بذلك موضع الثقة فى البيئات العلمية ، يمكن ان تتمثلهم فى شيخهم عبد العزيز الميمنى الراجكونى ، محقق الآلاء لابى عبيد البكرى وغيره ، ومحمد بدر الدين العلوى ، محقق شرح المختار من شعر بشار ، لابى الطاهر النجيبى ، وعبد الرحمن بن يحيى المعلمى ، محقق كتاب الانساب للسمرانى ، والاكمل لابن ماكولا ، الى كثير غيرهم ليس بنفى هذا الفصل ان نستقصيهم .

وهكذا نرى ان امر التراث العربى فى الهند لم يكذب بل بدأ باستخدام المطبعة حتى وجد من المستشرقين من حفوا به ، وشاركوا فى اخراجه . واحسب انهم طبقوا عليه ما عرف عندهم من اساليب التحقيق .

**وثانى البلاد الاسلامية التى اتيت لها استخدام المطبعة فى اخراج التراث العربى هي تركيا .** وكانت تركيا - منذ آل اليها لقب الخلافة ، وسيطرت على أكثر الاقطان العربية - حريصة على ان يؤرل اليها ما لهذه الاقطار من مظاهر حضارية ، وان تصبح فى المقدمة من مراكز الثقافة الاسلامية ، وهى الثقافة التى تتمثل اول ما تمثل فى التراث العربى ، وبهذا الحرس وبالعاطفة الدينية المسيطرة على نفوس رعاياها لم تلبث ان أصبحت من اهم مراكز هذا التراث ، انتقل اليها بعضه من هذه الاقطار التى سيطرت عليها ، وعن سلطنتها وامراؤها وسراياها ، يتكثرون منه ، ويتقربون الى اللباب الخزان ينشئون له .

## تحقيق التراث : تاريخا ومنهجيا

وإذا كان أول ما نعرف من استخدام الطبعة في نشر كتب التراث العربى في الهند هو فى أواخر القرن الثامن عشر ( سنة ١٧٩٦ ) ، فإن أول ما نعرف من ذلك فى تركيا كان فى أوائل القرن التاسع عشر ( سنة ١٨١٩ ) بطبع كتاب الكافية لابن الحاجب . ثم توالى بعد ذلك ظهور الكتب المطبوعة فيها ، وصدرها عنها . وبدوانه اقتصر فى إخراجها على طبعها . وأكبر الظن أنها قد حظيت بغير قليل من الدقة فى مراجعة نصوصها وتصحيحها ، ولكن لم يؤخذ فى ذلك بشيء من أساليب التحقيق العلمى الحديث .

وأخرى أن حركة إخراج كتب التراث العربى بطبعها فى تركيا لم تكد تعنى منها الإيكتب المتأخرين التى كانت - فيما يبدو - الكتب التى يعتمد عليها طلاب الدراسات الإسلامية فى مراحلها الأخيرة، ككتاب الكافية الذى أشرنا إليه، وحاشية السيالكوتى على شرح السعد للعقائد النسفية ، وشرح المواظ لعبد الدين الأيجى فى الكلام ، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى فى الأصول . أما كتب الأدب فيبدو أنها لم تجد العناية بها هناك إلا فى وقت متأخر ، وخاصة بعد أن أنشأ أحمد فارس الشدياق جريدة الجوائب فى القسطنطينية ، فصدر عن مطبعتها كتاب المازنة بين الطائفتين للأمدى ، سنة ١٢٨٧ هـ ( ١٨٧٠ م ) ودويان البحرى ، سنة ١٣٠٠ هـ ( ١٨٨٣ م ) وكتاب نثار الألهار لابن منظور، سنة ١٢٩٨ هـ ( ١٨٨١ م ) .

حتى إذا اتجهت جمعية المستشرقين الألمان إليها ، فانتقلت فى استانبول مركزا لها ، وقام على هذا المركز المستشرق ريتز ، فقد اتخذ تحقيق التراث العربى فيها صورته العلمية الحديثة المعهودة عند المستشرقين ، فيما صدر فيها من ذلك المركز من كتب ذلك التراث، ككتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعرى ، وكتاب فرق الشيعة للزبيدي وكتاب الوافى بالوفيات للصفدى ، وكتاب أسرار البلاغة للرجزنى .

كما عنيبت بعد ذلك جامعة استانبول وجامعة انقره بتحقيق التراث العربى ، فصدرت عن المعهد الشرقى فى جامعة استانبول بعض الكتب التى عنى بتحقيقها علماء بعض العلماء العرب كمحمد بن تاروت الطنجى ، ومن ذلك كتب المكاترة عند المذاكرة للطيبسى . ومن كلية اللاهيات بجامعة انقره كتاب شفاء السائل لتهديب المسائل ، إلى غير ذلك من الكتب التى توفر على تحقيقها محمد بن تاروت منذ اتخذ من تركيا موطنًا علميًا له ، وبعض علماء الترك الذين اتجهوا هذه الوجهة ، كابراهيم أكادجوبوفجى وحسين آتاي .



وإذا عرضنا لهند وتركيا من البلاد الإسلامية غير العربية ، وشأن التراث العربى فيها ونصيبهما فى تحقيقه ، فعلينا أن نذكر ثلاثة هذين البلدين ، وهى إيران .

وإيران ، مثل القرن الرابع للهجرة ، كانت من أهم مواطن الكتاب العربى ، وذلك منذ تم لها أن تكون من أهم مراكز الثقافة العربية ، على الرغم من تيقظ مشاعر القومية الفارسية

بها ، فقد أصبح الامراء والمرأة يتنافسون بها فيما بينهم على اسباغ الطابع الادبي العربي على مجالسهم ، وعلى ان تكون لهم خزائنهم التي تضم نفائس الكتب وذخايرها في شتي صنوف المعرفة ، وان يكون لهذه الخزائن امناؤها ونساخوها ووراقوها ، كما كانوا يتنافسون في ذلك بغداد مقر الخلافة العباسية ، وقد ازدهرت مدن فارس وخراسان واذربيجان وما اليها من الاقاليم الايرانية بالعلماء الذين كانت العربية لغتهم - سواء كانوا من اصل عربي أم من اصل فارسي - فيما يؤلفون من كتب ، وما يلقون في حلقائهم من دروس ، كما كانت لهم ايضا خزائن كتبهم ، يغالون بها ويحرصون عليها . والى جانب هؤلاء واولئك من كان يرى في انشاء المكتبات واعدادها لطلاب العلم وتحبيسها ورصد الاموال الموقوفة عليها قربة من اجل القربى .

ولعلنا نستطيع ان نمثل صورة من المنزل التي بلغت العناية بانشاء خزائن الكتب العربية في ايران في القرن السابع للهجرة ، فيما ذكر من ذلك ياقوت الحموى ، في سياق الرسالة التي وجهها الى جمال الدين القفطي ، عقب عودته من رحلته الى بلاد الشرق ، اذ يذكر فيها قص من شأن هذه المرحلة مقامة في مرد الشاهجان ، وانه « وجد بها من كتب العلوم والآداب ، وصحائف اولى الافهام والالباب ، ما شغفه عن الاهل والوطن ، والهاه عن كل خل صفى وسكن ، فظفر منها بضالته المنشودة ، وبقيّة نفسه المفقودة ، فاقبل عليها اقبال النهم الحريص ، وقابلها بما لا يزعج معها عنه محبص فحصل يرتع في حدائقها ، ويستمتع بحسن خلقها وخلالقتها ، ويسرح طرفه في طرفها ، ويتلذذ ببسوطها وتنفعها ، واعتقد انقام بذلك الجنب ، الى ان يجاور التراب (٤) » .

وتكتمل هذه الصورة ، وتوضح ملامحها بما يذكره في موضع آخر ، في حديثه عن ( مرو ) وما يعتبره من خصائصها ، اذ يذكر من ذلك « كثرة الكتب الاصول المتقنة بها » ، ويعقب على ذلك بقوله : « فاني فارقتها وفيها عشر خزائن للوقف لم ار في الدنيا مثلاً كثرة وجوده ، منها خزانة في الجامع ، احدها يقال لها العزيرية ، وقفها رجل يقال له عزيز الدين ابو بكر عتيق الزنجاني ، او عتيق بن ابي بكر ، وكان فقاهياً للسلطان سنجر ، وكان في اول امره يبيع الفاكهة والريحان بسوق مرو ، ثم صار ارباباً له . وكان ذا مكانة منه . وكان فيها اثنا عشر الف مجلد او ما يقاربها . والاخرى يقال لها الكمالية ، لا ادري الى من تنسب . وبها خزانة شرف الملك المستوفى ، ابي سعد محمد بن منصور ، في مدرسته . ومائة المستوفى هذا سنة ٤٩٤ ، وكان حنفى المذهب . وخزانة نظام الملك الحسن بن اسحاق ، في مدرسته .

وخزانة للسماعيين . وخزانة اخرى في المدرسة العميدية . وخزانة لمجد الملك ، أحد الوزراء المتأخرين بها . والخزائن الخاتونية ، في مدرستها . والصيغرية في خاتكاه هناك .

وكانت سهلة التناول لا يفارق منزلي منها مائتا مجلد ، واكثره بغير رهن ، تكون قيمتها مائتي دينار . تكتن اربع فيها ، واقتبس من فوائدها . وانساني حبها كل بلد ، والهاني عن الاصل والولد . واكثر فوائدها هذا الكتاب وغيره مما جمعته فهو من تلك الخزائن (٥) .

وغاية ما يدل عليه انهيار ياقوت بهذه الصورة التي رآها في مرو ، في شرقي خراسان ، انها صورة رائعة قليلة النظر فيما اتيح له أن يشهد فيما مر به من بلاد المشرق ، لا انها انفردت بها . اما مادون ذلك فلا بد انه كان لنا قدمنا من اسباب وملايسات - امسرا شاعلا في مختلف المدن الإيرانية .

ومهما يكن من شأن ما حل بكثير من هذه المدن من اغارة جحافل المغول عليها ، وطمسهم كثيرا من معالمها ، فلا ريب عندنا في انها استطاعت على الرغم - من ذلك - الاحتفاظ بقدر غير قليل من التراث العربي ، مشتت بين ارجائها الفسيحة المتباعدة ، كما احتفظت بالثقافة العربية ممثلة في كثير من علمائها وادبائها ، وبعض العلماء العراقيين الذين ابقى المغول عليهم ، فسيروهم اليها ، واقاموهم بها ، كالذي نعرف من شأن نصر الدين الطوسي الذي ما ان بلغ اذربيجان حتى اثنى في مدينة ( مراغة ) الرصد المنسوب اليه ، وانشأ الى جواره مدرسة وخزانة كتب تضم نحو من اربعمائة ألف مجلد . وكما نعرف ايضا من شأن صاحبه كما الذين بن الفوطي الذي كان قيم هذه الخزانة زهاء عشرة أعوام . ويقول السيد محمد رضا الشيبسي في كتابه عنه : « وكان مؤرخنا المذكور بحكم عمله في المكتبة خبير الإيجار بشؤونها ، طالما تحدث عنها في مجعده (٦) ، وعن جملة محتوياتها النادرة والمحفلات القيمة والكتب المصورة التي اهديت اليها ، او الى سلاطين المغول . وكثير من هذه النسخ المختارة بخطوط مؤلفيها ، او بخطوط مشاهير النسخ والخطاطين والوارثين ثم يقول : « ولا نشك كذلك ان هذه التحف نقلت ، فيما نقل من كتب هذه المكتبة الى « تبريز » (٧) . وقد كانت تبريز مركزا من اهم مراكز الثقافة العربية في ايران ، قبل الزحف المغولي وبعدة . وفيها - كما يرى السيد الشيبسي - كتب ابن الفوطي كثيرا من كتبه .

وبعد ان استقر المغول في المشرق وتحول كثير منهم الى الاسلام ، تحول كثير من علماء بغداد والعراق عامة الى ايران ، يمارسون فيها نشاطهم ، على الرغم مما منيت به . فكان لذلك اثره في استعمادتها شيئا من نضرتها . والا تكن الدراسات العربية عادت فيها مسيرتها ، فان ارتباط العربية بالاسلام ابقى بصورة ما على هذه الدراسات ، كما استبج عليها من القداسة ما اعاد للتراث العربي قدره وخطره ، على الرغم من تضابق المكان الذي بقي للعربية هناك .

(٥) معجم البلدان ٨ : ٣٥ - ٣٦ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٦ .

(٦) يقصد كتاب ( معجم الادباء في معجم الاسماء والالقب )

(٧) مؤرخ العراق ابن الفوطي ( ٢ : ٢١٤ ) من مطبوعات المجمع العلمي العراقي « سنة ١٩٥٠ » .

وعن هذه الصلة الوثيقة التي لا انفصام لها بين الاسلام والعربية ، والقدااسة التي اسبغت على العربية من هذه الصلة ، وعن كون التراث العربى أصبح جزءا من تراث الامة الايرانية ، وعنصرنا من اهم عناصر شخصيتها ،بقى لهذا التراث مكانه منها ، واستمر تعلقها به وحرصها عليه ومغالاتها به ، كما يمكن أن تتمثل هذا في الفصل الذى كتبه الدكتور حسين على محفوظ منذ عشرين عاما . وكان قد اتبع له ان يقيم في ايران خمس سنين ، مكبا على الدراسة والبحث والتنقيب ، وقد قرر في هذا الفصل انها لا تزال عامرة بكثير من خزائن الكتب الحافلة بالخطوط النادرة ، والنقائس المدخورة ، والاسفار القيمة » ، ر « ان في مشهد وقم واصفهان وشيراز وطهران وتبريز وزنجان والاهواز خزائن لايسعها الاحصاء » وان نقائس بعض الخزائن التي ذكرها لا يحيط به الوهم . « عدا عن الخزائن الخصوصية التي لم يتح لى الاطلاع عليها ، وانما يحتاج كل منها الى فهرس مفرد ربما بلغت عدة اسمى نوادره فقط اضعاف اضعاف هذا البحث ، بالاوصاف والشروح (٨) » .

ومن هذا التاريخ الحافل والحاضر الزاخر للتراث العربى في ايران ما يزال يراودنا ويلح علينا خاطر له من كل ذلك ما يبرره ، وهو ان قدرا غير قليل من التراث العربى الذى لم يكشف عنه بعد ، والذى يغلب على ظن الكثير من الدارسين او يسبق الى وهمهم انه ضاع فيما ضاع منها ، لا يزال مستقرا في خزائن الكتب في ايران ، ينتظر كشف النقاب عنها وفهرستها واتاحتها للباحثين والدارسين . ولعل هذا الخاطر الملح كان مما جعلنا نكتب ، في سياق هذه الدراسة ، هذه الفقرة من ايران ومكان هذا التراث منها ، وان كانت لم تسهم في حركة تحقيقه بما يتناسب مع مكانته هذه فيها .

وكما اتخذت العناية بكتب التراث العربى في اوائل هذا العصر ، في كل من الهند وتركيا ، صورة اخراجها مطبوعة ، كذلك كان الامر في ايران . فعند اتبحت لها المطبعة بادرت باستخدامها في اخراج بعض الكتب العربية التي يبدو لنا ان كثيرا منها يقع من الحياة الدينية والعقلية والدراسية فيها موقعا خاصا . كان تكون من الكتب التي كتبها أئمة الشيعة وعلمائهم ، او من الكتب الايرانية النسب ، او الكتب التي يحتاج اليها ويعتمد عليها في معالجة دوس العربية . وقد جمعت هذه الكتب تصدر عن تبريز مرة ، وعن طهران مرة أخرى .

تكان من اول الكتب التي اخرجتها المطبعة الايرانية كتاب ( نهج البلافة ومشرع الفصاحة ) الذى جمع مادته الشريف الرضى مما ائر من كلام امير المؤمنين على بن أبى طالب . وقد صدر عن تبريز ، في منتصف القرن التاسع عشر ( سنة ١٨٥١ ) ، كما صدر بعد ذلك بثلاثة اعوام ، من طهران ، النسخ الذى كتبه عليه ابن ابى الحديد ، من علماء القرن السابع للهجرة ،

(٨) نقائس الخطوط العربية في ايران . مجلة معهد الخطوط العربية ، المجلد الثالث ، الجزء الاول ( مايو ١٩٥٧ ) .

## تحقيق التراث : تاريخاً ومنهاجاً

ثم شرح كمال الدين بن ميثم البحراني ، من أهل القرن الثامن ، ومن هذا القليل أمالي الشريف الرضي المعروفة باسم (عز الفوائد ودرر القلائد، في المحاضرات ) ولا ريب أن إيران هي صاحبة الفضل الاول في اخراج مثل هذه الكتب التي تعد من عيون الادب العربي : مطبوعة .

ومن كتب الادب التي بادرت ايران الى اخراجها مطبوعة ديوان سسقط الزند لابي العلاء المعري ، بشرح ابي يعقوب يوسف بن طاهر الخوي ، المسمى بالتنوير . وربما كان مما أتاح لهذا الكتاب ان يصدر من إيران ، في أوائل العهد بالكتب المطبوعة فيها سنة ( ١٨٥٩ ) ، نسبة الأيراني . فخرى التي ينسب اليها أبو يعقوب ، صاحب هذا الشرح ، « بلد مشهور من أعمال آذربيجان » ، كما يقول ياقوت . وبذلك سبقت هذه الطبعة طبع مطبعة بولاق له بعشر سنين (٩) .

على أن هناك طائفة من الكتب التي بادرت إيران الى اخراجها مطبوعة ، دون أن يكون لها طابع إيراني خاص ، وإنما كانت تتطلبها الدراسات الإسلامية أو الأدبية أو اللغوية ، مثل كتاب ( النهاية في غريب الحديث ) ، لجدا الدين بن الأثير ، وقد طبع سنة ١٨٥٣ ، وديوان امرئ القيس بشرح ابي بكر عاصم بن أيوب البطلوسي ، وقد طبع سنة ١٨٦٠ ، قبل أن يطبع للمرة الاولى في مصر بخمس سنوات وكتاب ( مغنى اللبيب عن كتب الاعاريب ) ، لابن هشام .

وطبيعي أنه لم يراع في اخراج هذه الكتب في مدى علمي ، أسلوب التحقيق العلمي الحديث ، الى أن انشئت جامعة طهران ، وكان مما عثرت به اخراج بعض الكتب العربية التي يغلب على الظن أنه أخذ في تحقيقها بذلك الأسلوب .



**فاذا انتقلنا من البلاد الإسلامية غير العربية الى البلاد الإسلامية العربية ، وجئنا في مقدمتها ، من ناحية العناية باخراج التراث وتحقيقه في هذا العصر ، مصر .**

ومبدأ ذلك يرجع الى انشاء المطبعة بها ، ومطبعة بولاق خاصة ، وقد انشئت سنة ١٨٢٢ ، وأن كانت مقصورة في مسنيها الاولى على طبع ما كان محمد علي ، رأس الأسرة الخديوية ، معنيا به من الكتب التعليمية المترجمة الى اللغة العربية ، والمحجرات الديوانية ، الى جانب قليل من الكتب العربية التي كانت تستخدم في درس اللغة العربية وبعض العلوم الإسلامية : في المدارس التي انشأها ، وفي حلقات الأزهر . ومن ذلك كان أكثرها من كتب التأخيرين أو المعاصرين ، كشرح الاجرومية للشيخ حسن الكفراوي ، من أهل القرن الثامن عشر ، وقد طبع بها سنة ١٨٢٦ أو حاشية الطهطاوي ، من أهل القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، على الدر المختار شرح

(٩) جاء اسم الخوي في هذه الطبعة ، كما أوردتها فهرست دار الكتب العربية ، معرفاً الى (التخوي) .

تنوير الابصار ، في فقه أبي حنيفة ، وقد طبع سنة ١٨٣٨ ، او كليات أبي البقاء ، أبو بن موسى ، من أهل القرن السابع عشر ، او شرح المسألة على القاريء من أهل القرن السادس عشر والسابع عشر ، لكتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، للقاضي عياض .

على اننا نجد ، في غمرة هذا الطابع الغالب على مطبوعات مطبعة بولاق في سنها الاولى ، كتابا لكتاب كيلة ودمنة ، وقد طبع بها سنة ١٨٣٣ ، وكتاب الف ليلة وليلة ، وقد طبع بها بعد ذلك بعامين . ووكل تصحيح نص كل منهما الى أحد العلماء المصححين بها ، وهو الشيخ حسن الصفني .

ثم لم تلبث كتب التراث العربي ، في فنونه المختلفة ، ان جعلت تصدر تباعا عن مطبعة بولاق هذه والطابع التي انشئت الى جانبها .

وليس من شأننا في هذا الفصل ان نستقصى هذه الكتب او نعرف بفنونها ، ولكن الامر الذي تجدر ملاحظته والتنويه به هو ان من بين هذه الكتب مطولات تقع في آلاف الصفحات . ككتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، لابن حجر العسقلاني ، ويقع في أربعة عشر مجلدا . وارشاد الساري في شرح صحيح البخاري للقسطاني ، ويقع في عشرة مجلدات ، ومفاتيح الغيب ، لفخر الدين الرازي ، ويقع في ثمانية مجلدات ، ونيل الاوطار للشوكاني في ثمانية مجلدات ايضا ، والاغانى لابي الفرج الاصفهاني ، في عشرين مجلدا ، ولسان العرب في عشرين مجلدا ايضا ، والمخصص لابن سيده في سبعة عشر مجلدا .

والامر الثاني هو ان هذه الكتب ، على الرغم من كثرتها وطولها ، لقيت من العناية بتصحيحها والدقة في مراجعتها ، ما جعلها مثالا في صحة النص والاطمئنان اليه . وربما اكتفى في طبع بعضها باختيار ما روي انه اصح النسخ ، وتقديمه للمطبعة ، والمقابلة في التصحيح عليه . وقد كان المصححون ، ومصححو مطبعة بولاق خاصة ، من العلماء المختصين المتحريين ، وأصحاب الضمير الديني والعلمي الحس المتبحر ممن كانوا يقصدون بمثل هذا العمل وجهه الله وحده . كما سنرى صورة من ذلك فيما بعد . ويمكن ان نخص بالذكر منهم هنا الشيخ « أبو الوفاء نصر الهودي » . وكان من جلة العلماء سعة علم ودقة فهم ، كما يمكن ان يشهد به ما كتبه على القاموس المحيط للفيروزبادي . وكان قد اتبع له ان يتصل بالحياة الاوربية ، حين بعث الى فرنسا اماما لاجدى البعثات العلمية ، فتعلم الفرنسية ، واتصل بالعلماء الفرنسيين ، فلما عاد وكل اليه منصب رئاسة التصحيح بمطبعة بولاق ، فاقبل على عمله بكفاية العالم وخبرة المحرر وشيخ الرجل المتدين ، وكتب كتابا يتصل بعمله هذا سماه : ( المطالع النصرية في المطابع العصرية ) .

ومن الكتب ما كان يخص يميز من العناية ، فيوكل امر تصحيحه الى بعض الاعلام الماكورين من رجال العلم ، كما كان شأن كتاب المخصص لابن سيده ، اذ استند تصحيحه الى



شيخ علماء اللغة ومجمعهم في عصره : الشيخ محمد محمود ، ابن التلاميذ ، الشنقيطي ، كما نرى ذلك في غير موضع من هوامشه ، وكما يذكره رئيس التصحيح للكتب العربية بدار الطباعة الأميرية ، أي مطبعة بولاق ، في سياق حديثه عن قصة طبعه ، والأسلوب الذي اتبع في تحقيق نصه ، وهو حديث ينبغي ان نقف عنده ، وتأمل دلالته فيما نحن بصددده .

فبعد ان يذكر ان الذي قام بطبع هذا الكتاب وتعميم نفعه جمعية خيرية من فضلاء المصريين وسراهم ، في مقدمتهم ... الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية ، و ... حسن باشا عاصم رئيس الديوان الخديوي ، و ... عبد الخالق بك ثروت احد اعضاء لجنة المراقبة القضائية بالقنانية ، و ... محمد بك بالاسكندرية ، قال :

« وهو ( ١٠ ) - حفظه الله - كان ذا السبق والنهضة الاولى في تحقيق هذا المشروع الجليل ، فانه بذل همته في استكتاب هذا الكتاب من نسخة عتيقة منيرية ، رايتها بالكتبخانة الخديوية ، وقد ركض فيها البلى ولعب ، واكل منها الزمان وشرب ، حتى ابلى ثوبها القشيب ، واذوى غصنها الرطيب ، ولم تسعد الايام ثنائية تعزها بعد البحث والتغيب .

وبعد كتابة نسخة منها وكل تصحيحها ومقابلتها على اصلها الى حفرة الاستاذ العلامة ، مرجع طلاب اللغة والادب ، الشيخ محمد محمود المركزي الشنقيطي وكان معه في المائدة صديقنا الفاضل الشيخ عبدالغني محمود ، فبذل في تصحيحها على الاصل من الامتناء ما استوجب به واقر الجزاء ومزى الثناء .

ثم قدمت للطبع ، فبذلنا في تصحيح المطبوع غاية المجهود ، وقمنا فيه ، ولله الحمد ، المقام المحمود . وكنا نرسل كل ملزمة ، بعد ان نفرغ من تصحيحها ، وقبل طبعها ، الى حفرة الشيخ المغني حفظه الله . فقرأ من الكتاب عدة ملازم قراءة امعان واتقان ، زاد بها الكتاب حسنا وصحة ، ثم أسند معظم ملازم الكتاب الى نظر الاستاذ الشنقيطي ، فحفظ الكتاب من نظره بابر يجدها ، ومجلى حلتها ، وفارج كربتها . فقام الشيخ بما أسند اليه مضطجعا ، حتى انتهى الكتاب . وكم له فيه من اثر يشهد بفضل ورسوم قدمه ، ومن آثار ما كتبه على حواشي الكتاب من التعليقات بقلمه ، فجاء الكتاب ، بتوفيق الله ، على ما يرام غاية في الصحة ونهاية في الاحكام . »

ومن هنا نستطيع ان نمثل مبلغ ما كان يتخذ لاجراء كتاب مثل المخصص من احتفال به واعداد له . منذ تألفت له جمعية من العلماء والراة ، الى الحرص البالغ على ان يتاح له من اسباب التحقيق أقصى ما يمكن . فقد كان من اول ما اتجه القوم اليه وحرصوا عليه ،

(١٠) أي محمد البخاري ، أحد الشخصيات التي لم تزل ما هي جديرة به من الدرس ، وصاحب قاموس البخاري اوسع المجمعات الفرنسية العربية واشملها . توفي سنة ١٩١٤ .

وجدوا في البحث عنه ، الحصول على نسخة أخرى تكون الى جانب النسخة الوحيدة التي أتاحت منه ، وان لم يظفروا بذلك . ثم وكل امر تصحيح النسخة التي استخدمها محمد البخاري ومقابلتها على الاصل الى شيخ اللوين في عصره محمد محمود الشنقيطي ، واحد شيوخ الازهر الاعلام : الشيخ عبد الفني محمود ، فاذا مضى الكتاب بعد ذلك الى المطبعة والى مصححيها من العلماء المتمرسين ، فقد جعل اذن الطبع الى الاستاذ الامام ، يوقع به بعد قراءة التجارب قراءة اعمان واتقان ، ثم الى الاستاذ الشنقيطي الذي صحب الكتاب في اولى خطوات اعداده . وفي الحواشي المثبوتة في صفحاته ما يدل على ما كان يتسم به من جد ، وما يشهد بيقظته ودقة نظره وسعة معرفته وحفظه .

ومبدا استقصاء نسخ الكتاب موضع التحقيق وتحري مصادره ، نراه قبل كتاب المخصص فيما اتخذ لتحقيق لسان العرب ، وذلك فيما حكاه ( خادم تصحيح العلوم بدار الطباعة الزاهية الزاهرة ، ببوق مصر القاهرة ، الفقير الى الله تعالى محمد الحسيني في الفصل الذي كتبه عنه وذيله به ، وقص فيه ما كان من شأن ناظر هذه المطبعة ، المرحوم حسين باشا حسني ، ازاده ، وما اتخله له من اسباب التحقيق ، قبل الشروع في طبعه واثناه ، اذ يقول :

« ... وجمع لنا ، في تصحيح هذا الكتاب ، الاصول المهمة التي وجه مؤلفه رحمه الله نظره اليها ، وعول في تأليفها عليها ، وهي : الحكم لابي الحسن علي بن سيده الاندلسي ، والتعذيب لابي منصور محمد بن احمد طحله الازهرى اللغوى ، والصحاح للامام ابي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري ، ونهاية القريب في الحديث للامام اللغوى المحدث ابي السعادات مبارك بن ابي الكرم محمد ، المعروف بابن الاثير الجزرى ، وغيرها ، كتكملة الصحاح للامام الحسن بن الحسن الصفاني ، الى غير ذلك مما وصلت بدنا اليه ، وعرجنا في التصحيح عليه .

وأحضر لنا أيضا من نسخ الكتاب النسخة الجارية في وقف السلطان الاشرف برسباى شعبان ، التى قال السيد مرتضى شارح القاموس انها نسخة المؤلف ، وعول عليها في شرحه للقاموس ، مستعلا منها ، وكتب على كل جزء منها بخطه ما معناه : قد طالع محمد مرتضى مستعلا منه في شرح القاموس . وكذلك ايضا ذكر صاحب كشف الظنون ما يفيد انها نسخة المؤلف . لكنها قد عثت بها ابدى الزمان ، فاضاعت ومزقت منها بعض الجثمان . وقد شملنا عناية الحضرة الفخيمة الخديوية لتوفيقية ، ادام الله ايامها ، ورفع على هام انكرام اعلامها ، فاحضرت لنا من الاستاذة العلية نسخة الوزير الخطير ، والصدر الاعظم الشهير ، والعالم العلامة النحرير ، راغب باشا صاحب السفينة ( ١١ ) عليه صحائب الرحمة ، فاستعنا

( ١١ ) هو محمد رافع باشا ، أحد ولا الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر ، في مصر والشام ، وصاحب الكتبة المعروفة باسمه في استنبول ، ومؤلف كتاب ( سفينة الراغب ودفيئة الطالب ) اشار اليه . توفي سنة ١٧٦٢ .

## تحقيق التراث : تاريخا ومنهجيا

بها وينسخ أخرى غيرها ، وبأصول الكتاب أيضا ، على ما فقد من نسخة الاثر في التي عليها المعتمد بيدنا . وقد تولى تصحيحه بحول الله وقوته مصابة جهديّة ومادة المبة ... الخ .

**فها نحن نرى هنا منهجا علميادقيقا** ، شديد الحرص على توفير الادوات التي تمكن للنص أن يكون صورة دقيقة له ، كماأداه صاحبه ، من تقصى النسخ المخطوطة ، وتمييز ما يظن أنه النسخة الأم ، ومصادر الكتاب التي ينص مؤلفه أنه صدر عنها ، الى جانب العناية البالغة بالمقابلة والمقارنة والمراجعة والتصحیح ، على النحو الذي يؤدي اليها صورة منه هوامش الكتاب ، وما تدل عليه من دقة وقبلة ، ومن ادب علمي ومنهجية في التعليق تثير الإعجاب ، مع انكار اللذات يبعث على الدهشة ، فليس فيها مع ما تتضمنه من ذلك ما يشير الى اسم صاحبها . وإنما ينتهي كل تعليق منها بهذه العبارة : « ا هـ . كتبته مصححه » .

ولا تقف هذه التعليقات عند مقابلة النسخ ، أو إيراد ما جاء في أصول اللسان ، وتحرير النص بها ، وقد يكون مبتورا فيستكمل ، أو محرفا فيصحح ، مع مراجعة المخطوط على ما طبع ، بل تمضي بعد ذلك في مراجعة ما يقتضيه التحقيق من كتب الادب والتاريخ واللغة والتفسير والبلدان والعروض ، ما دعت الحاجة الى مراجعتها ، كأساس البلاغة للزمخشري ، والقاموس للفيروزبادي ، وشرح المرفعي الزبيدي ، وكتاب سبويه ، ومعجم البلدان لياقوت الى غير ذلك .

بل ربما جاء النص في غير موضع من الكتاب ، فلا يفغل المصحح عن ذلك ولا يفوته التنبيه اليه ، وقد يجيء مختلفا ، فلا يفوته التنبيه على ما يرى أنه الصحيح ، كما نرى ذلك في غير موضع . ( من ذلك ما جاء في حواشي الجزء التاسع ، في مادة ( نوط ) ، ومادة : وسط ) ومادة ( غنظ ) ، في الصفحات ٢٩٦ ، ٣٠٨ ، ٣٢٨ ) .

وقد يتوقف المصحح أحيانا عند نص لا يتضح له وجهه . ولم ينتج له ما يوجه به ، أو مصححه عليه ، فيضع في الهامش بأزائه هذه العبارة : « كذا بالأصل ، وحرره »

كما يقترح أحيانا تصحيح النص على أكثر من وجه . ( كما نرى ذلك في مادة « اوط » ) ومن صورة الدقة التي اتسم بها عمل المصحح في هذا الكتاب ان يورد صاحبه حديثا ، فيظن أنه صدر به عن النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ، أو كان من مصادره التي نص هو عليها . فلا يكون المصحح ان يلتصمه فيه ، فإذا لم يجده نص على ذلك . ( كما نرى ذلك ) مثلا في مادة « نجز » .

وإذا كانت أوضاع هذه التعليقات او الحواشي تختلف في صورتها عن المؤلف المتعارف عليه ، إذ جاءت في الهامش الجانبي ، وبدون أرقام في الاعم الأغلب ، على ما كان متعارفا عليه في كتب الحواشي والتقارير ، فإن ذلك لا يغير من منهجيتها ، وليت الذين أعادوا طبع اللسان جعلوها بحيث تتفق مع ما أوضاعنا عليه ، وليتهم أضافوا اليها التصحيحات التي دونها أحمد تيمور وأخرجه في كتاب ،

والتصحیحات التي نشرها عبد السلام هارون ، ثم قدموا له بما يدل على الجهود المختلفة التي بذلت في اخراجه وتحقيق نصه .

ومهما يكن من امر فان هذين الكتابين : لسان العرب والمخصص ، اللذين حققا وطبعا فيما بين سنة ١٨٨٢ وسنة ١٩٠٤ يمثلان مرحلة جديدة في تحقيق التراث في مصر ، في العصر الحديث ، اخلت بشروط التحقيق العلمي ومبادئه ، وبلغت من ذلك مبلغا جديرا بالتقوية ، وان اخلت ببعض الاوضاع الشكلية في النشر العلمي .

وفي سياق هذا الحديث الذي نود ان نؤرخ به لتحقيق التراث وما هو بسبيل في مصر ، ونرجو ان ننبين به شيئا من مراحل ووجوه ، ينبغي الانغفل الاشارة الى حدث من الاحداث صدر عن ذلك الاتجاه ، وهو تكوين ( جمعية المعارف ) التي انشأها سنة ١٨٦٨ محمد عارف باشا ، وضمت عددا غير قليل من علماء مصر وسراياها ، وكان من اهدافها المشاركة في احياء التراث العربي ، فتولت « طبع طائفة من امهات الكتب في التاريخ والفقه والادب » كما يقول عبد الرحمن الراجحي في الفصل الذي كتبه عنها ، واورد فيه اسماء بعض هذه الكتب كما ذكر فيما تحدث به عنها انه كان لها مطبعتها الخاصة بها ، الى جانب استخدام مطبعة بولاق وبعض المطابع الاهلية ، كالمطبعة الوهبة . ( ١٢ )

ولا نحسب ان ما طبته هذه الجمعية كان يعني باكثر من تحرى صحة العبارة وتقويم النص ، فلم يكن المنهج العلمي الحديث في التحقيق قد فرض نفسه بعد ، على الصورة التي رايناها في نشر لسان العرب والمخصص ، بعد ان حلت هذه الجمعية ببضعة عشر عاما .



وفي الوقت الذي كانت اجزاء لسان العرب تظهر فيه ، ويتلقفها القراء ، كانت هناك ناشئة من الشبان ، اتصلوا بالثقافة الاوربية واعجبوا بها ، بقدر حرصهم على شخصيتهم العربية بجميع عناصرها ومقوماتها . وكان من هؤلاء الساب ( احمد زكي ) ، الذي عرف فيما بعد بلقب شيخ العروبة . وكان منذ نشأته الاولى مشغول بالادب العربي والفرنسي ، مرواحسا نشاطه بينهما ، مما رشحه ليكون عضوا للوفد المصري في مؤتمر المستشرقين الذي انعقد في لندن سنة ١٨٩٢ ، وهو في الخامسة والعشرين من عمره ، ثم ما بعد ذلك من مؤتمرات ، مما وثق صلته بالعلماء المشرقين ، ودققه على منهجهم في تحقيق التراث العربي ونشره . كما اتاحت له مثل ذلك عضويته للمجمع العلمي المصري .

وكان امر ذلك التراث والتفكير في وسائل احيائه ، وفي مظهر ذلك الاحياء ، مما سيطر عليه ، وجعل يداعب احلامه ويغمر احاديثه ، كما نرى ذلك فيما قاله في التصدير الذي قدم به كتاب

## تحقيق التراث : تزييفها ومنهجها

الادب الكبير لابن المقفع . وكان - بعد كتاب نكت الهميان في نكت العميان - من بواكر عمله في تحقيق التراث . وقد طبع بالاسكندرية سنة ١٩١٢ . وذلك اذ يقول في سياق هذا التصدير :

« ما زلت منذ نيف وعشرين عاما وانا انادي ذوى الفضل في بلادى ليتعاونوا على احياء الاداب العربية ، حتى اذن الله بنجاح المسمى وتحقيق المنى ، وفي هذه الايام العباسية السعيدة » .

واذن فقد بدأ احمد زكى باشا الدعوة الى ( احياء الاداب العربية ) قبل سنة ١٨٩٠ . في صدر حياته ، وفي ابان صدور لسان العرب ، وقبل بدء صدور المخصص . وهو يعنى ، في هذه الفقرة ، بنجاح المسمى موافقة مجلس النظار على مشروعه الذى تقدم به . وقد صرح بهذا في التمهيد الذى كتبه لكتابه عن التزييف ، سنة ١٩١٢ ، اذ يقول :

« . . حتى اذا اشرفت علينا انوار هذا العصر العباسى المجيد ، اخذت في الانتعاش ، خصوصا عندما اقرت الحكومة الخديوية المصرية احياء الاداب العربية . وكان من كمال التوفيق ان اتاح الله للهيئة على نظارة المعارف العمومية ، والاشراف على احياء الاداب العربية ، سعادة الناجه الفضال احمد حشمت باشا » .

ومنذ جعلت فكرة هذا المشروع تداعب خياله وتراود احلامه ، وهو دائم التفكير فيه والدعوة اليه والاعداد له ، فيما يكتب من ابحاث وما يلقى من احاديث وما يشهد من مجالس ، وفيما يقوم به من رحلات كان يحرص اشد الحرص فيها على تحقيق ما كان همه الاول منها ، وهو ان يزور خزائن الكتب التى تحتفظ بالتراث العربى ، كمكتبة الاسكوريال في اسبانيا ، ومكتبات الاستانسة ، ليراجع فهرسها ، وينقب في ذخائر مخطوطاتها ، ويكلف عليها فارقا ومصورا ما يروقه منها .

وقد نوه ببعض ذلك في حاشية التصدير الذى كتبه لكتاب التاج المنسوب للجاحظ ، اذ يقول :

« ارى من واجبى ان اذكر بالشكر المعاونة الثمينة التى بذلها لى صديقى الفضال ، نعمة الله افندى البغدادي ، المشتغل بالحامسة في القسطنطينية ، فقد جعل نفسه وقفا على خدمتى ومساعدتى اثناء اشتغالى في عاصمة الخلافة الاسلامية بجمع المواد التى كانت اساسا لمشروع احياء الاداب العربية » .

حتى اذا وافقت الحكومة على هذا المشروع ، ورصدت له بعض ما يحتاجه من مال ، فقد تقدم بكتاب التاج لهذا يستعمل به عمله فيه ، وقدم له مقدمة طويلة مفصلة يحتج فيها لما صح عنده انه للجاحظ ، كما بذله بطلقة من الفهارس ، واصطنع في تحقيقه والتعليق عليه المنهج العلمى الحديث الذى يصطنعه علماء المستشرقين ، في دقة واحكام واحاطة .

واتخذ هذا المشروع من دار الكتب المصرية مركزا له ، اطلق عليه اسم ( القسم الادبى ) ، وتضمن طائفة من الكتب ، منها ما عنى زكى باشا بتحقيقه بنفسه ، ككتاب الاصنام لابن الكلبي ، وتاريخ المقدمة التى كتبها للطبعة الاولى ٣٠ يناير سنة ١٩١٤ ، وكتاب انساب الخيل له ايضا . وهو ، وان لم يصدر من دار الكتب الا في سنة ١٩٤٦ ، الا انه كان قد طبع قبل اكثر من ثلاثين عاما

من هذا التاريخ، وأرجى إصداره حتى يتم اعدادها كان زكى باشا قد أخذ به نفسه ، ليجعله ملحقاً له ، وهو معجم باسماء الخيل المشهورة في الجاهلية والاسلام . ولكن بعض العوائق حالت دونه ، وتوفى زكى باشا سنة ١٩٢٤ ، وكالجزء الاول من كتاب ( مسالك الابصار في ممالك الأمصار ) ، لابن فضل الله العمري ، وقد طبع سنة ١٩٢٤ ، وبقي سائرُه لم ينشر شيء منه - فيما أعرف - حتى الآن .

وبإثناء ( القسم الادبي ) في دار الكتب المصرية ، أو بانتقاله اليها من مطبعة بولاق ، وبهذه البدايات المبشرة ، تطلع الناس الى عهد جديد في تحقيق التراث ونشره، شكلاً وموضوعاً. ومن ذلك - فيما نذكر - كان اتجاه السيد علي راتب ، أحد سراء القاهرة ووجهاتها ، الى دار الكتب المصرية ، سنة ١٩٢٥ ، مقترحاً عليها إعادة طبع كتاب الاغانى لابی الفرج ، بعد مراجعته وتصحيحه وضبطه وتفسيره مقلته ، كاملاً كما وصفه مصنفه من غير حذف ولا ابدال كما هو نص ما جاء في كتابه الى مدير الدار ، متكلفاً بنفقة الطبع .

وكان لتلك الاريحية اثرها في مبادرة القسم الادبي بدار الكتب الى الاستجابة لذلك الاقتراح واعداد السدة لتحقيقه باخذ الاسباب المختلفة، كما كان يراها ، لكي يظهر كتاب الاغانى بالصورة الجدير بها ، يرثا من عيوب طبعتيه السابقتين .

وقد تضمن التصدير الذى كتبه رئيس قسم .التصحيح بدار الكتب للجزء الاول منه بياناً بما أعدهته الدار من أدوات التحقيق ، وبما اتخذته في المقابلة والتصحيح والمراجعة في هذا الجزء . فذكر نسخ الاغانى الموجودة في الدار، مطبوعة ومخطوطة ، معرفاً بكل منها ، معيناً الرمز الذى اتخذ لها . وجمالها ثمانى نسخ ، ثلاث منها مطبوعة ، اولها الطبعة الاوربية التى طبعت سنة ١٨٤٠ في جريزفولد ، ثم طبعة بولاق سنة ١٢٨٥ هـ ، ثم طبعة الساسى ، كما عقب على ذلك ببيان الكتب التى أعيدت ليستعان بها في التصحيح ، وقد وكل أمره الى لجنة مؤلفة منه ومن الشيخ محمد الخضر حسين، والشيخ أحمد عبد الرحيم ، يليها لجنستان للمراجعة : الاولى مؤلفة من السيد محمد البلاوى ، وقد وصف في هذا التصدير بأنه مراقب احياء الاداب العربية بالدار ، وحافظ ابراهيم وأحمد نسيم ، والاخرى للمراجعة الاخرى مؤلفة من أحمد تيمور باشا ، وجعفر والى باشا ، والشيخ محمد الخضرى ، والشيخ أحمد أمين . وقد صدر هذا الجزء سنة ١٩٢٧ .

ومع هذا الحرص على أن نذكر طبعة الساسى ، وهى ليست غير طبعة تجارية ، بين مراجع التصحيح ، لم تمن الدار ولا القائمون على التصحيح فيها باستنفاء نسخ الاغانى الموجودة في المكتبات الأخرى ، أو على الأقل ما هو مدون في فهرسها ، واستنساخها وضمها الى النسخ المذكورة في ذلك التصدير ، وكان ذلك من أول ما يجب الاتجاه اليه . وقد وعد مدير الدار في كلمته التى صدر بها الجزء الثانى بـ «الجدد في استحضار نسخ مما قد يوجد من

هذا الكتاب في المكتبات الأخرى » . وهى عبارة تدل على أن الدار لم تمن حتى ذلك الوقت بمعرفة ما هو موجود من نسخ الكتاب في المكتبات الأخرى ، فهو لا يزال عندها أمرا محتملا .

وج هذا فقد ظل الاعتماد في تحقيق الأغاني على نسخ الدار وحدها ، حتى الجزء الثالث عشر ، الذى صدر سنة ١٩٥٠ . وبعد ثماني سنوات صدر الجزء الرابع عشر ، بتصديده بيان من الدار يقول أنها حصلت أخيرا على أجزاء متفرقة من هذا الكتاب في مكتبتى ميونخ وتوبينغن . كما أخذت الدار منذ ذلك الجزء بنظام جديد في التحقيق ، فقد أعفت نفسها سنة ورات - كما هو نص بياتها - « أن نستعين بنسخة من جهازة العلماء المتضلعين في نون العربية وآدابها وتاريخها ، لانجاز الكتب التى تقوم بتحقيقها وإخراجها » . وبذلك وكلت تحقيق كل جزء من أجزاء الأغاني الى أحد الاساتذة ، يستقل به ويحمل تبعته . وبذلك أيضا اختفى اسم ( القسم الأدبى ) من صدر الكتاب ، كأن لم يعد له وجود بعد في الدار .

ومنذ الجزء السابع عشر الذى صدر سنة ١٩٧٠ انتقلت الولاية على تحقيق الأغاني وإخراجه الى الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر .



وبعد أن أخطئ ( القسم الأدبى ) مكانه في دكان الكتب ، بعد أن أبلى بلاء مذكورا ، على الرغم من وجوه التقصير والمآخذ التى أخذت عليه ، فيما تولاه من تحقيق طائفة غير قليلة من كتب التراث ، وما شارك به في مثل الكتب التى حققها الأستاذ عبد العزيز الميعنى ، فإن هذا المكان لم يلبث أن شغله (مركز تحقيق التراث) الذى انتهى بالدار ، ليؤدى ما كان يؤديه القسم الأدبى ، بصورة أشمل ، واسلوب علمى أدق ، ومنهج واضح مطرد .

وكان من أول ما أخطئه أن يكون - الى جانب مضيه في الطريق الذى شقته القسم الأدبى - مركزا للتحقيق عامة ، يمكن أن يلجأ اليه المحققون ، أفرادا وهيئات ، فيما هم بسبيله ، فيسدد خطاهم ، ويقدم اليهم كلما يعينهم على بلوغ الغاية فيما يحققون .

كما كان من أول ما حرص هذا المركز عليه ألا يقف نشاطه عند حدود الآلار الأدبية وحدها ، كما كان شأن القسم الأدبى ، بل يجعل هذا النشاط ممثلا لصون التراث العربى المختلفة ، أدبية وعلمية . وكأننا لاحظ أن تراثنا العلمى لم يظفر من التحقيق بما هو جدير به ، وبما يمكن أن يجلو صورة الفكر العربى جلاء كافيا ، فكان عليه أن يتلاقى هذا التقصير . وإلى جانب ذلك كان يقدر أنه بما يمكن أن يتاح له منه يستطيع أن يخدم الجهود المبذولة لتعريب لغة العلم ، ويؤازر مجمع اللغة العربية وغيره من الجامع والهيئات الأخرى فيما يحاوله من وضع مصطلحات تعريبية بأثر المصطلحات الأوروبية السائدة ، ويصل بذلك ما بين قديم التعبير العلمى وحديثه .

وبذلك أخذ نشاط هذا المركز ، كما خططواخذ في تطبيقه ، يتمثل في مجموعة من الوحدات تعنى كل وحدة منها بجانب من جوانب التراث العربى ، اسلامى ولغوى وادبى وتاريخى وفلكى وموسيقى وجيولوجى ، الى غير ذلك كعلوم الاوائل المنقولة الى اللغة العربية . ولكل وحدة من هذه الوحدات استنلاها المتخصص في موضوعها ، المتدرس بلفتها واسلوبها ، ومعه معاونوه من الشبان الذين تخصصوا في هذه الموضوعات في دراستهم الجامعية ، يمينونه ويتدربون بالعمل معه في تحقيق ما أخذ في تحقيقه .

**ومن أجل توفير أدوات التحقيق وتيسير استخدامها ، عنى المركز من أول يوم بتكوين مكتبتين خاصتين بهما اهداهما للفهارس والاخرى للمراجع .**

اما المكتبة الاولى فقد اراد ان تضم جميع فهارس الكتب العربية في مكبات العالم المختلفة، عربية واجنبية ، شرقية وغربية . مرتبة منسقة . وقد جمع فيها كل ما اتيح له منها ، واحسب انه في سبيل استكماله . وانه مازال ماضيا فيما بداه من استخراج الفهارس التى نشرت في بعض الدوريات العلمية ، كمجلة معهد المخطوطات العربية ، ومجلة المجمع العلمى العراقى ، ليضمها اليها ، الى جانب ما شرع فيه أيضا ، وارجو ان يكون ماضيا في ادائه ، من تفريغ هذه الفهارس في بطاقت ، وترتيبها من بصل وتصنيفها ، بحيث يستطيع المحقق ، سواء كان من محققى المركز أم من غيرهم ، ان يحيط علما بجميع نسخ الكتاب الذى يحققه ، حين يراجع هذه البطاقات .

واما المكتبة الاخرى فقد أريد بها ان تضم جميع المراجع العامة والكتب الاصول التى يحتاج اليها في التحقيق . وقد أعدت اعدادا يتفق مع وجه نشاط المركز ، في وحداته المختلفة ، وربت ترتيبا يتيح للباحث أو المحقق ان يرجع اليها ، ويظهر بيفيته منها ، في أقرب وقت وبأسر جهد .

ولعل ذلك - الى جانب كفاية الاساتذة المحققين وإيمانهم بعملهم واقبالهم عليه ، وإخلاص معاونيهم وتفانيهم - كان مما أتاح لهذا المركز ان يصدر في هذه الفترة القصيرة من حياته ، منذ بدا العمل فيه سنة ١٩٦٩ ، مجموعة لا بأس بها من كتب التراث تمثل وحداته المختلفة ، كما تمثل ، في جملتها ، مبادئ التحقيق العلمى فى أمثل صورته .



وبعد ، فليس بنا في هذا الفصل ان نتتبع تاريخ حركة تحقيق التراث ، ننقصاها ونمضى وراعاها في شتى مواطنها ، وانما نتناول من ذلك ما يتصل بمنهج التحقيق ووجوهه المختلفة ، ولعل فيما قدمنا من ذلك ما فيه بلاغ .



احمد مختار العبادي

## من التراث العربي الاسباني نماذج لاهم المصادر العربية والحوليات الاسبانية التي تأثرت بها

تفتقر المكتبة العربية الى كتاب شامل يتناول دراسة مصادر التاريخ الاسلامي في المغرب والاندلس Historiography . وهذا العمل في الواقع يحتاج الى جهود لجنة من المؤرخين العرب المتخصصين في هذا الميدان ، تعكف على دراسة هذه الاصول التاريخية سواء كانت مصادر عربية او حويات اسبانية .

وحسبي في هذه الدراسة ان اعرض على القراء نماذج من هذا التراث التاريخي الضخم ، الذي خلفه لنا العلماء الاندلسيون والمغاربة والاسبان ، متوخيا في ذلك الترتيب الزمني والتسلسل التاريخي لهذه الاصول .

### وقد قسمت الموضوع الى قسمين :

**القسم الأول :** يتضمن المصادر العربية الاندلسية والمغربية .

**والقسم الثاني :** يتناول الحويات الاسبانية التي تأثرت بالمصادر العربية .



### أولا : المصادر العربية الاندلسية والمغربية

**الفترة الأولى من تاريخ الاندلس ، فترة مضطربة غامضة ، لأن مصادرها لم تدون في اسبانيا مسرح الحوادث والعمليات الحربية .** فالمسلمون الذين كانوا في اسبانيا في تلك الفترة الأولى ، كانوا جنودا محاربين لأهم لهم إلا القتال والجهاد وجمع الغنائم . أما الكتاب والؤرخون ، فقد كانوا في الشرق حيث القيادة العليا ، ولا سيما مصر التي كانت بحكم وضعها الجغرافي القاعدة العسكرية الكبرى لجميع العمليات الحربية في المغرب والاندلس : تمر جيوش الغزو منها ، كما يمر بها الجنود العائدون الى اوطانهم . ومن ثم أصبحت مصر مركزا لما كان يكتب من اخبار عن المغرب والاندلس .

والجدير بالذكر ان اهتمام المصريين بالاندلس ، بدأ قبل ان يغزو المسلمون هذه البلاد . فاول ذكر للاندلس بين المشارقة ، هو ما كتبه عنها بعض العلماء اليهود الذين اعتنقوا الاسلام ، وملأوا كتب التاريخ الاسلامي بأخبار مستمدة من مصادر الثقافة اليهودية القديمة مما اصطلح على تسميته بالاسرائيليات ، كالأحاديث المنسوبة الى كتب الاحبار ، وذهب بن سنيبه ، وهي أحاديث احتفظت بها كتب التاريخ المصري ، وتناقضها المؤرخون المصريون من قديم ، وان كان لا يستبعد ان يكون الكثير منها موضوعا . الا انهم الثابت ان المحدثين المصريين تأثروا بها الى حد كبير . مثال ذلك بعض الاخبار الخاصة بالاندلس التي تروى من الصحابي المصري المعروف عبد الله بن عمرو بن العاص الذي توفي سنة ٦٥ هـ ، اى قبل فتح الاندلس بنحو ربع قرن .

ثم تأتى بعد ذلك طبقة التابعين الذين دخلوا الاندلس ، وشاركوا في غزوها امثال موسى بن نصير ، وعلي بن رباح ، وحنش الصنعاني وغيرهم . ويلاحظ ان عددا كبيرا من التابعين عاشوا في مصر ، ودرسوا فيها على يد الصحابي عبد الله بن عمرو بن العاص . ولقد عاد معظم هؤلاء التابعين الى مصر بعد انتهاء فتح الاندلس . وكان من الطبيعي ان يقصوا على تلاميذهم قصة الفتح ، وما شهدوه في الاندلس من عجائب . ولم تلبث هذه الاخبار السماعية ان اخذت تتناقل في المجالس الادبية والدنية في مصر واشتغل بها الفقهاء والمحدثون المصريون امثال الليث بن سعد ( ت ١٧٥ هـ ) وعبد الله بن لهيعة ( ت ١٧٤ هـ ) .

الا انه يلاحظ ان كل هذه الروايات بحكم كونها سماعية كان ينقصها الدقة ، وتسودها المبالغة والأساطير ، ولكنها على كل حال تدل على ان المصريين كانوا اول من وضع أسس التاريخ الاندلسي (١) .

## (١) مؤرخو القرن الثالث الهجرى (٢٩ م) :

وأول كتاب عربى وصل إلينا عن تاريخ المغرب والاندلس، كتبه المؤرخ المصرى عبد الرحمن ابن عبد الحكم وعنوان كتابه : « فتوح مصر والمغرب والاندلس » .

عاش ابن عبد الحكم فى الفسطاط فى القرن الثالث الهجرى ، فهو معاصر للطبرى والبلاذرى، وقد اختصت أسرته بدراسة الفقه والحديث ، ونزل عندها الإمام الشافعى ودفن فى مقابرهما وقد درس على ابن عبد الحكم عدد كبير من المغاربة والاندلسيين ، وكتابه يعتبر من احسن ماكتب فى فتوح المغرب والاندلس وابعدها عن الاساطير . لهذا انتشر فى الاندلس واخذ منه كثير من المؤرخين الاندلسيين المتأخرين أمثال ابن الغزفى فى كتابه « تاريخ علماء الاندلس » ، وابن خير فى فهرسته، والحيدى فى « جدوة المقتبس » وغيرهم .

وقد اهتم المستشرقون بنشر هذا الكتاب مثل تشارلز تورى Charles Torrey الاستاذ بجامعة ييل Yale ، ولاية نيويورك فى New Haven بأمريكا . ومثل المستشرق الفرنسى البرت جاتو A. Gateau الذى اقتصر على نشر الجزء الخاص بفتح المغرب والاندلس فقط مع ترجمة فرنسية له بعنوان Gateau : Conquete de l' Afrique du nord et de l'Espagne ومثل المستشرق الفرنسى هنرى ماسيه Henri Massé الذى نشر الجزء الخاص بمصر فقط فى مطبعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، فى جزأين . وكذلك نشر الكتاب حديثا استاذ مصرى هو عبد المنعم عامر ، كما كتب الدكتور ابراهيم أحمد المدوى دراسة عن الكتاب ومؤلفه بعنوان: ابن عبد الحكم ، رائد المؤرخين العرب ( مكتبة الانجلو ، القاهرة ١٩٦٣ ) . أما أقدم كتاب كتبه الاندلسيون انفسهم عن تاريخ بلادهم ، فهو :

كتاب مبتدا خلق الدنيا المعروف بتاريخ عبد الملك بن حبيب الالبيرى . هذا المؤرخ عاش فى مصر ، ودرس على علمائها ، ثم عاد الى بلاده حيث اشتغل معلما بمسجد قرطبة ، ولهذا جاء كتابه مصريا فى روايته ومصادره مما يجعلنا ندرجه فى عداد الكتب المصرية . وتوفى ابن حبيب سنة ٢٣٨ هـ ( ٨٥٢ م ) . والقسم الاندلسي من الكتاب يتناول أحداث فتح الاندلس ومن دخلها من التابعين ، وقد نشره الدكتور محمود علي مكى فى صحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمديرية سنة ١٩٥٧ ، حسب النسخة الوحيدة المخطوطة التى توجد الآن فى مكتبة البودليانا باكسفورد رقم ١٢٧ .

واستمرت كتابة التاريخ الاندلسي فى يد المصريين حتى القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) ، ثم اخذ بعد ذلك أثر المصريين فى كتابة هذا التاريخ يضعف ويتضاؤل .

والسبب فى ذلك يرجع الى ان الثقافة الاندلسية فى ذلك الوقت كانت قد نمت وازدهرت واستقلت بشخصيتها الاندلسية عن المشرق ثقافيا وسياسيا أيام عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر وخليفه هشام المؤيد . فتولى الاندلسيون انفسهم كتابة تاريخ بلادهم .

## ( ب ) مؤرخو القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م )

من أهم الكتب الاندلسية التى ظهرت فى القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) ، ايام ازدهار الخلافة الأموية بالاندلس ، نذكر : -

١ - كتاب تاريخ افتتاح الاندلس ، لابي بكر محمد القرطبي المعروف بابن القوطية : وواضح من اسم المؤلف انه كان من سلالة امراء قوطية او اسبانية ، وهى الاميرة سارة حفيذة ملك اسبانيا غيطشه Witiza القوطى . وقد تزوجها عيسى بن مزاحم ، مولى هشام بن عبد الملك ، عندما ذهبت الى دمشق لبحث ميراث ابيها ، ثم عادت معه الى اسبانيا ، ومن سلالتها جاء مؤلف هذا الكتاب الذى يعتبر بحكم هذا الزواج المختلط من طبقة المولدين . وقد تأثرت كتابته بتلك النزعة الوطنية الاسبانية ، فنراه يمدح الامير القوطي ارطباس بن غيطشه ويصفه بالسياسة والعلم ، بينما يهاجم القائد العربى الصميل بن حاتم ، ويصفه بالجهل والامية ، ويسوق فى ذلك قصة الملم الذى كان يقرأ على الصبيان الآية : « وتلك الايام نداولها بين الناس » فقاطعه الصميل بان الآية تقول : « وتلك الايام نداولها بين العرب » !! وبعد ان اقتنع الصميل بخطأ رايه ، صاح قائلا : « سبحاتك دى ان تجعل الحكم فى اراذل الناس دون العرب » !!

فنزعة ابن القوطية فى هذا الكتاب للاحظ فيها تعصبا ضد الانسان العربى وضد السيادة العربية ، ولهذا يمكن ان نعتبرها النواة الاولى لحركة الشعوبية فى اسبانيا ، وان كانت هذه الحركة لم تظهر بوضوح الا فى عصر ملوك الطوائف فى القرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) على يد ابن غرسية الشعوبى فى رسالته المعروفة التى يهجو فيها العرب (٢) .

**والمعروف ان الشعوبية لم تهاجم الاسلام كدين، وانما هاجمت السيادة العربية على البلاد ،** فابن القوطية كان مسلما ومتعصبا للاسلام ، وضيما فى العلوم الفقهية واللغوية ، وله كتاب آخر فى النحو يعرف بكتاب الافصال ، انما لم يمنعه هذا من ان يظهر سخفه على العرب الذين سيطروا على مرافق البلاد وحرموا منها طبقة المولدين التى ينتمى اليها .

وكتاب تاريخ افتتاح الاندلس لابن القوطية، يتناول الاحداث التاريخية التى مر بها الاندلس منذ الفتح العربى حتى وفاة الامير عبد الله الاموى سنة ٣٠٠ هـ . ويفهم من سياق الاحداث ان الذى دون الكتاب هو احد تلاميذه ، اذ ترد دائما عبارة : قال شيخنا ابو بكر او قال ابن القوطية . وقد يؤيد ذلك ايضا ان المؤرخ القرطبي ابن الفرسي ، وهو من تلاميذ ابن القوطية ، لم يذكر هذا الكتاب فى معجمه تاريخ علماء الاندلس ، مع انه ذكر مؤلفاته الاخرى مثل كتاب تصاريح الافعال ، وكتاب القصور والمعدود (٣) وغير ذلك ، مما يدل على ان تاريخ ابن القوطية جمعه احد تلاميذه بعد وفاته ( ٣٦٧ هـ ) بمدة من الزمان .

(٢) راجع ( احمد مختار العبادى : الصقلية فى اسبانيا وعلاقتها بحركة الشعوبية ) ( مدريد ١٩٥٢ ) .

(٣) ابن الفرسي : كتاب تاريخ علماء الاندلس ، ترجمة رقم ١٣٦ ،

والكتاب نشره العالم الإسباني باسكال دي جاينجوس P. De Gayangos وترجمه إلى الإسبانية المستشرق الإسباني خوان ريبيرا J. Ribera (ملريد ١٩٢٦) .

## ٢ - كتاب أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمراتها ، مؤلف مجهول :

يبدأ بحروب العرب في بلاد المغرب والأندلس على عهد موسى بن نصير ، وقصة يوليان حاكم سبتة وعلاقة ابنته بملك القوط ردريكو Rodrigo ، ويستمر في تاريخ أحداث هذه الفترة الإسلامية الأولى ، وينتهي بوفاة الخليفة عبد الرحمن الناصر ، سنة ٣٥٠هـ ( ٩٦١ م ) .

ويعتبر هذا الكتاب مصدرا أساسيا في تاريخ تلك الفترة الأولى ، إذ أن مؤلفه قد تتبع أخباره من جميع مصادرها السماعية والكتابية ، وتوخى الدقة فيها بشكل جعل لروايته قيمة تاريخية كبيرة . إلا أننا نلاحظ أن الكتاب يتمصب للعرب وللسيادة العربية معا يدل على أن مؤلفه عربي صميم ، على عكس تاريخ ابن القوطية الذي يمثل وجهة نظر العناصر غير العربية من الأسبان المسلمين .

وقد نشر كتاب أخبار مجموعة المستشرق الإسباني لافونتي الكنترا Lafuente Alcantara .

أما عن تاريخ تأليف هذا الكتاب فمختلف فيه ، فالبعض يجعله في القرن الرابع الهجري ، والبعض الآخر يجعله في القرن الخامس الهجري ، واستند كلا الفريقين على عبارة وردت في الكتاب وتعلق بسياسة الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز ( ت ١٠١ هـ ) وهي سياسة ائفال أو عودة الجيوش الإسلامية من أطراف الدولة ، مثل الهند وتركستان والدولة البيزنطية وإسبانيا . فقد كان هذا الخليفة يرى استبدال سياسة العنف بسياسة الدعوة السلمية للإسلام ، وإيقاف جميع العمليات الحربية في أطراف الدولة وعودة الجيوش من هذه الجهات ، ولكنه مات قبل أن يحقق مشروعه . فصاحب أخبار مجموعة يعلق على هذه السياسة المعربة بقوله :

« وكان رايه انتقال أهلها منها ( أي إسبانيا ) . . . وليت الله كان إبقاءه حتى يفعل ، فإن مصيرهم ( أي المسلمين ) إلى يوار ، إلا أن يرحمهم الله » ( ٤ )

هذا النص هو الذي اعتمد عليه المؤرخون في تحديد القرن الذي ألف فيه هذا الكتاب : فالمستشرق الهولندي رينهارت دوزي R. Dozy ( ت ١٨٨٤ م ) ، يرى أن الفترة السيئة التي مرت بالمسلمين في الأندلس ، هي فترة ملوك الطوائف التي تفككت فيها الدولة بعد سقوط الخلافة الأموية بالأندلس . وعلى هذا الأساس افترض أن كتاب أخبار مجموعة ألف في القرن الخامس الهجري أو الحادي عشر الميلادي ( ٥ ) .

( ٤ ) راجع كتاب أخبار مجموعة ص ٢٢ .

( ٥ ) راجع الدراسة التي كتبها دوزي من المصادر الأندلسية في مقدمة كتاب البيان المغرب لابن عذاري ج ١ ص ١٠ .

أما المستشرق الأسباني خوليان ريبيرا (ت ١٩٣٣) ، ف يرى أن فترة الحروب الداخلية التي سادت الأندلس عقب وفاة الأمير عبد الرحمن الثاني ( ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م ) واستمرت حتى بداية عهد عبد الرحمن الثالث ( ٣٠٠هـ/ ٩١٢م ) ، وهي تقدر بنحو ستين سنة ، قد نتج عنها صهر جميع العناصر الأندلسية في أمة واحدة تحكم بيدائنها جميعا ، بحيث لم يعد للاستقراطية العربية تلك المكانة المرموقة التي كانت لها من قبل . ولما كان صاحب كتاب أخبار مجموعة ، عربيا قرشيا صميما ، كما هو واضح من كتابته ، فإن حالة المسلمين في نظره هو كانت سيئة في ذلك الوقت بعد أن فقد الجنس العربي نقوذه القديم . وعلى هذا الأساس افترض المستشرق الأسباني ريبيرا أن تأليف هذا الكتاب حدث في القرن الرابع الهجري في عصر عبد الرحمن الثالث ( الناسر ) .

كذلك لاحظ ريبيرا من أسلوب الكتاب أن القسم الأول منه يهتم بالأمور الحربية ، بينما يهتم القسم الثاني منه بالأمور الدينية ، الأمر الذي جعله يفترض أن الكتاب تضافر على كتابته بعض رجال السياسة والدين ، فهي أخبار مجموعة سجلها أناس مختلفون ثقافة وفكرا . (٦) وكيفما كان الأمر ، فإن كتاب أخبار مجموعة يعتبر مرجعا أساسيا في تاريخ الأندلس .

### ٣ - كتاب وصف الأندلس لأحمد بن محمد الرازي ويعرف بابن لقيط الكاتب :

كما يلقب أيضا بالتاريخي لكثرة انشغاله بالتاريخ والتأليف فيه . وهو ينتمي إلى أسرة انجبت ثلاثة من المؤرخين كان هو أحدهم وأشهرهم ، أما الأول فهو أبوه محمد بن موسى الرازي ، وهو مشرق الأصل من مدينة الري ، وقد وفد على الأندلس في سنة ٢٩٩هـ ( ٨٦٤م ) واستقر في مدينة قرطبة ، واشتغل أول الأمر بتجارة العقاقير والعلي ، ثم تفرغ للعلم ، وله مؤلفات في تاريخ الأندلس لم يبق منها إلا قطع متناثرة من « كتاب الرايات » نجدها في ثنايا الكتب . وكان كتاب الرايات يدور حول دخول موسى الأندلس ، ومن كان معه من بطون قریش وغيرها من قبائل العرب ، وكانت لكل منها راية تلتف حولها . (٧)

ثم خلفه ابنه أحمد بن محمد الرازي ( ٢٧٤ - ٢٩٤هـ = ٨٨٨ - ٩٠٥م ) وكان مؤرخا وأديبا وشاعرا ، وله مؤلفات تاريخية عديدة لم يصل البنا منها إلا قطعة في صفة الأندلس ، تصور خططها ومدنها وحصونها وأقسامها الإدارية وصلة كل قسم بالآخر من الناحية الجغرافية . وهذه القطعة مفقودة للأسف ، ولكن لحسن الحظ أنها ترجمت إلى اللغة البرتغالية في القرن السابع الهجري ( ١٣م ) بواسطة أحد القساوسة البرتغاليين اسمه جيل بيرث Gil Perez . وعن هذه الترجمة نقلت إلى اللغة الأسبانية تحت عنوان : *Cronica del moro Rasis* أي تاريخ الرازي . كذلك نقل عن كتاب الرازي كثير من المؤرخين الأندلسيين المتأخرين مثل ابن غالب الغرناطي في كتابه « فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس » . (٨)

(٦) داجع : Julian Ribera : Disertaciones y Opusculos I p. 439 (Madrid 1928)

(٧) حشاش بالنتيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ١٩٦ ، ترجمة الدكتور حسين مؤنس .

(٨) نشر وتطيق الدكتور لطفى عبد البديع في مجلة معهد للخطوط العربية سنة ١٩٥٥ .

### من التراث العربي الإسباني

أما ثالث المؤرخين من آل الرأزي فهو عيسى بن أحمد ، وهو حفيد الأول وابن الثاني ، ومن مؤلفاته تاريخ عام للأندلس حتى نهاية عصر الخليفة الحكم المستنصر . وهذا الكتاب مفقود للأسف ، إنما اعتمد عليه المؤرخون الذين جاءوا بعده أمثال ابن حيان ، وابن عذارى ، وابن الخطيب ، فحفظوا لنا الكثير من هذا التراث الضائع .

### { - مختصر تاريخ الطبرى للمؤرخ والطبيب القرطبي عريب بن سعيد (ت سنة ٣٧٠ هـ = ٩٨٠ م) :

قد يبدو من عنوان هذا الكتاب انه مجرد اختصار لتاريخ الطبرى فى حين انه فى الواقع ذيل على تاريخ الطبرى ولا سيما فى أحداث المغرب والأندلس التى هى من تأليف عريب بن سعد ، إذ ان الطبرى لم يهتم إلا بتاريخ المشرق بصفة خاصة ، وقد نشر دى خويه De Goeje الجزء الخاص بتاريخ المشرق من كتاب عريب . (٩)

أما الجزء الخاص بتاريخ المغرب والأندلس ، فلا نعلم عنه سوى ما قاله دوزى من ان ابن عذارى قد نقل قطعا منه فى الجزء الثانى من كتابه البيان المغرب . (١٠) ومن الروايات التى نقلها ابن عذارى نلاحظ ان عريب بن سعد انقردى روايات تاريخية هامة مثل قوله فى فتح الأندلس ، ان موسى بن نصير نهض بنفسه الى لقاء الخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك بدمشق ، واستشاره فى فتح الأندلس ، فأشار عليه الخليفة بأن يختبر هابا السرايا ولا يفرز بالمسلمين (١١) . وهذه الرواية تختلف عن بقية الروايات التى تجمع على ان الاتصال بينهما تم بطريق المراسلة .

هذا ، وكان عريب بن سعد طبيبا للحكم المستنصر ، الى جانب كونه كاتباً ومؤرخاً . وقد كتب كتاباً فى أمراض النساء ، وكتاباً آخر سماه تقويم قرطبة ، وهو تقويم حسابى فلكى يتناول علاقة الشمس بالحاصل الزراعية فى فصول السنة المختلفة . وقد نشره دوزى كملحق لكتاب البيان المغرب لابن عذارى تحت عنوان : تقويم قرطبة لسنة ٩٦١ م .  
Le Calendrier de Cordoue de l'année 961

### ٥ - كتاب القصة بطريجه ، لعبد بن حارث الخشنى القروى (ت ٣٦٠ هـ = ٩٧١ م) :

عاش هذا العالم فى مدينة القيروان ، ثم انتقل الى الأندلس بدعوة من الخليفة الأموى الحكم المستنصر الذى طلب منه تأليف هذا الكتاب ، وإباح له الاستفادة من مكتبة القصر الملكى التى كانت عامرة بالكتب والمصادر المختلفة .

(٩) (راجع عريب بن سعد : صلة تاريخ الطبرى ، نشر دى خويه ، ليدن ١٨٩٧ ) .

(١٠) عندما نشر دوزى كتاب البيان المغرب لابن عذارى ، كتب فى الصفحة الأولى ما يأتى : « الجزء الأول ، واختلفت به قطع من نظم الجمان لابن القطان ، والجزء الثانى واختلفت به قطع من تاريخ عريب بن سعد .

(١١) (راجع ابن عذارى : البيان المغرب ج ٢ ص ٦ ) .

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لا يعتبر كتاباً تاريخياً بمعنى الكلمة ، إلا أنه مهم جداً في معرفة الحياة الاجتماعية في الأندلس في العصر الأموي ، إذ كثيراً ما يشير إلى عادات الإنجليس ولباسهم ولفتهم ، مثل إشارته الهامة إلى انتشار الفللة الأعجمية أو الرومانسية أي الإسبانية القديمة Romance بين الإنجليس إلى درجة أن بعض القضاة كانوا يتقنونها ويناقشون التهمين بها أثناء المحاكمة . مثال ذلك قوله : « وكان حينئذ بالمدينة شيخ أعجمي اللسان يسمى بنابر ، وكان مقبماً عند القضاة مقبول الشهادة ، مشهوراً في العامة بالخير وحسن المذهب . فأرسل فيه الوزراء وسأله عن القاضي ، فقال بالمعجبة : ما أعرفه ، إلا أنني سمعت الناس يقولون أنه إنسان سوء » ، وصغره باللفظ المعجمي . فلما رفع قوله إلى الأمير رحمه الله ، عجب من لفظه ، وقال ما أخرج مثل هذه الكلمة من هذا الرجل الصالح إلا للصدق ، فمزله من القضاء « (١٢) » . وقوله كذلك : « وذكر لي غير واحد من أهل العلم أن القاضي سليمان بن أسود كانت فيه دعاية . . . وحكا عنه في ذلك حكاية حفظت عنه في مجلس حكمه ، وذلك أنه كان في وقته رجل من العدول يعرف بابن عمار كان يختلف إلى مجلس القاضي ، وكانت له بطة هزيلة تلوك لجامها على باب المسجد ، قد أنضاضها الجهد وغيرها الجوع . فتقدمت امرأة إلى القاضي وقالت له بالمعجبة : يا قاضي انظر لشقيقتك هذه ؟! فقال لها بالمعجبة : لست أنت شقيقتي ، إنما شقيقتي بطة ابن عمار التي تلوك لجامها على باب المسجد طول النهار !! » (١٣)

كذلك يعطينا الخشني في كتابه معلومات قيمة عن نظام القضاء في الأندلس ، ويقارن بينه وبين نظام القضاء في المشرق . فكثير القضاة في الأندلس كان يسمى بقاضي الجماعة ، ونفوذه كان قاصراً على العاصمة فقط ، فلم يكن له سلطان على بقية القضاة في الأقاليم الأندلسية ، فهم مستقلون بأنفسهم والخليفة هو الذي يعينهم أو يعزلهم ، ولا يمتاز قاضي الجماعة عنهم إلا من الناحية الأدبية باعتباره قاضي العاصمة ومستشار الخليفة . أما في المشرق ، فكثير القضاة في مصر أو العراق ، كان يعرف بقاضي القضاة ، وكان نفوذه أوسع بكثير من قاضي الجماعة في الأندلس ، فهو الذي يعين ويعزل القضاة في جميع الأقاليم ، فهو قاضي الدولة كلها ومن سواه في الولايات نواب عنه .

نشر هذا الكتاب وترجمه إلى الإسبانية المشرق الأسباني ريبيرا Ribera - مدريد ١٩١٤ .

٦ - تاريخ علماء الأندلس ، للمؤرخ القرطبي أبي الوليد عبد الله بن محمد الأزدى المعروف بابن الفريسي . ( توفي قتيلاً على يد البربر سنة ٤٠٣ هـ - ١٠١٢ م ) في فتنة الأمويين بقرطبة .

ويقع الكتاب في جزأين ، وهو عبارة عن تراجم لعلماء الأندلس حتى عصره ، وهو أقدم معجم رجال عام وصل إلينا ، يذكر فيه أخبارهم وآثارهم وسيرهم وبلدانهم وأسابهم ومواليدهم



## من التراث العربي الإسباني

ووفياتهم بصورة مختصرة متقنة . وقد أشار المؤلف الى أنه كان يتحرى الدقة بنفسه في رواياته فيسأل عن هذا التاريخ أو ذاك ، أو يقرأ شاهد قبر ليتحقق بنفسه عن شيء ، بل أنه كان يقرر في بعض المواضع بأنه لم يجد شيئا يستطيع أن يطمئن اليه . (١٤)

والكتاب مرتب على حروف المعجم ، وغنى بالمادة التاريخية التي لاغنى للباحث عنها . وقد سار على طريقته ومنهجه عدد من العلماء الذين جاءوا بعده أمثال ابن مهيوب وابن بشكوال .

وقد قام على نشره المستشرق الإسباني فرانشكو كوديرا . ( مدريد ١٨٩٢ ) .



## ( ج ) : مؤرخو القرن الخامس الهجري ( ١١ )

إذا انتقلنا الى القرن الخامس الهجري أو الحادي عشر الميلادي ، نجد أيضا نخبة ممتازة من المؤرخين الأندلسيين من أبناء قرطبة أمثال ابن حيان وابن حزم ، الذين عاصروا عظمة الدولة الأموية في مستقبل شبابهم ، ثم رأوا تمزقها وسقوطها من خلال فتنة مدمرة دامية . ولا شك أن هذه الأحداث المؤلمة قد ألزت في نفسية هذا الجيل من أبناء قرطبة ، وصيغت تفكيرهم وكتاباتهم بالمرارة والقسوة والأسى ، كما فتحت أذهانهم وشحلت همهم الى تقصي الحقيقة والبحث عن أسباب هذه المحنة التي أصابت بلدهم ، ومن وسائل علاجها . (١٥) ومن أبرز مؤرخي هذه الفترة :-

## ( ١ ) أبو مروان بن حيان القرطبي ( ٢٧٧ - ٤٦٩ هـ = ٩٨٧ - ١٠٧٦ م )

هو أبو مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان ، أعظم مؤرخي إسبانيا الإسلامية والمسيحية على السواء في العصر الوسيط ، فهو بمنزلة الطبري بالشرق . كان والده خلف بن حسين من كبار كتاب المنصور بن أبي عامر وولده عبد الملك المظفر الذي حكم بعده . لهذا كان من الجاه والثروة بحيث عرف كيف يختار لابنه حيان عددا من الأساتذة الكبار ليتلقى عنهم العلم منفردا في داره أو في دار أستاذه لا كما يتلقاه غيره في الحلقات العامة بالمسجد الجامع بالزاهرة .

وهكذا درس ابن حيان على شيوخ عصره أمثال أحمد بن عبد العزيز بن أبي الحبيب النحوي ، وصاعد البغدادي الأديب ، وعمر بن نابل الفقيه المحدث ، وأبي الوليد ابن القرضي المؤرخ المشهور صاحب كتاب تاريخ علماء الأندلس السالف الذكر .

( ١٤ ) راجع ( جونثالغ بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٢٧١ ) ، ترجمة الدكتور حسين مؤنس .

( ١٥ ) راجع الدراسة القيمة التي كتبها الدكتور محمود علي مكن عن ابن حيان كقدمة للقطعة التي نشرها من كتاب القتبس عن أمانة عبد الرحمن الأوسط ( القاهرة ١٩٧١ ) .

ثم تقلب ابن حيان في سلك وظائف الدولة براتب واسع أثناء حكم بني جهور بقرطبة . ومن أهمها - كما يقول هو نفسه - وظيفة « أملاء الذكر في ديوان السلطان المطابق لصناعتى » ، ولعلها تعنى أملاء التاريخ ، أى أنه كان بمثابة المؤرخ الرسمي للدولة أو للمدينة Cronista كما هو متبع في إسبانيا والمغرب حتى اليوم . (١٧)

ولقد كتب ابن حيان عدة مؤلفات تاريخية لم يبق منها إلا أجزاء يسيرة ، نذكر منها : -

١- المقتبس في أخبار بلد الأندلس أو المقتبس في تاريخ رجال الأندلس أو المقتبس من أنباء أهل الأندلس .

ويتناول هذا الكتاب تاريخ الأندلس من الفتح العربى في سنة ٩١ هـ ( ٧١١ م ) حتى قبيل عصر ابن حيان ، أى حتى نهاية خلافة الحكم المستنصر أواخر القرن الرابع الهجرى . ولهذا اضطر ابن حيان إلى اقتباس مادة كتابه من كتب المؤرخين الذين سبقوه أمثال ابن القوطية وابن الفرسي ، والخشني ، وأحمد بن موسى الرازى وولده عيسى وغيرهم . ولهذا سماه ابن حيان بالمقتبس . على أنه يلاحظ أن ابن حيان لم يكن مجرد ناقل من هذه الكتب ، بل كانت شخصيته تطفئ على مسنحات كتابه بتعليقاته وآرائه ونقده (١٧) مما جعل مديقه ومعاصره الفقيه أبا محمد بن حزم يفتخر بهذا الكتاب في رسالته في فضل الأندلس (١٨) .

ولقد وصل إلينا من كتاب المقتبس خمس قطع ، بيانها كالآتي : -

**القطعة الأولى :** وتتناول إمارة الحكم بن هشام الرضى ( ١٨٠ - ٢٠٦ هـ ) والشطر الأعظم من إمارة ابنه عبد الرحمن الأوسط ( ٢٠٦ - ٢٣٢ هـ ) وكانت في حوزة المستشرق الفرنسى ليفى برونفمسال الذى انتفع منها في أبحاثه . ولكنها اختفت بعد وفاته ، والأمل كبير في إمكان العثور عليها .

**القطعة الثانية :** وتتناول الجزء الأخير من إمارة عبد الرحمن الأوسط ، ومعظم إمارة ابنه محمد بن عبد الرحمن ، أى من سنة ٢٣٢ إلى ٢٦٧ هـ .

وقد نشر الدكتور محمود مكى الجزء الخاص بعبد الرحمن الأوسط ( القاهرة ) ١٩٧١ وسوف يتبعه قريباً بالجزء الخاص بالأمير محمد بن عبد الرحمن .

**القطعة الثالثة :** وتتناول عهد الأمير عبدالله الأموى ( ٢٧٥ - ٣٠٠ هـ ) ونشرها الراهب الأسباني ملتشور أنطونيا Melchor Antuna الذى قتلته الشيوعيون سنة ١٩٣٧ في الحرب الأهلية الإسبانية .

( ١٦ ) محمود مكى : المرجع السابق .

( ١٧ ) جاريلا جومث : حول ابن حيان ، مجلة الأندلس ، المجلد الحادى عشر ١٩٤٦ : Garcia Gomez : A Proposito de Ibn Hayyan, al Andalus Vol. XI, 1966.

( ١٨ ) القرى : نفع الطيب ج ٤ ص ١٩٧ .

**القطعة الرابعة :** وتتناول معظم عهد عبد الرحمن الناصر ، وقد اكتشفت حديثا في خزانة القصر الملكي بالرباط ، ولا تزال مخطوطة .

**القطعة الخامسة :** وتعالج خمس سنوات من خلافة الحكم المستنصر ( ٣٦٠ - ٣٦٤ هـ ) ونشرها الدكتور عبد الرحمن الحجى ( بيروت ١٩٦٥ ) .

**المتن :** الى جانب كتاب المتنبس ، ألف ابن حيان كتابا آخر سماه « المتن » ، وهو يؤرخ الفترة التى عاش فيها وشاهد أحداثها بنفسه ، وهى الفترة التى تبدأ بفتنة البربر فى الإندلس سنة ٣٩٩ هـ ( ١٠٠٨ م ) وتنتهى قبل موت ابن حيان بسنوات قليلة حوالى سنة ٤٢٤ هـ ( ١٠٧١ م ) أى معظم الفترة المعروفة بعصر ملوك الطوائف .

**كتاب المتن مفقود للأسف ،** ولكن من حسن الحظ ان المؤرخين الذين جاءوا بعده ، نقلوا عنه فى كتبهم جزءا كبيرا من هذا التراث الضائع ، ومن هؤلاء يابى فى المرتبة الاولى الاديب الاندلسى ابو الحسن علي بن بسام فى كتابه « الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة » ، ثم يليه ابن عذارى فى الجزء الثالث من كتابه « البيان المغرب » ، وابن الأبار فى كتبه ، وابن بشكوال فى صلته ، وابن سعيد فى مغربه ، والقاضى عياض فى ترتيب المدارك وغيرهم .

ولقد امتازت روايات ابن حيان بالدقة والعمق ، والنزاهة والصدق ، والنظرة التحليلية الصائبة ، كما امتازت عباراته بالقوة والمرونة حتى صار أسلوبه معروفا بطابعه الخاص . كذلك اهتم ابن حيان بوضع التقويم المسمى اى الميلادى مقابل التقويم الهجرى ، مما سهل على الباحث ربط ومقارنة الاحداث الاسلامية بمثلاتها المسيحية (١٩) .

عاش ابن حيان حوالى تسعين سنة ، عاصر خلالها عظمة الخلافة الاموية ، كما عاصر الاحداث الدامية التى ادت الى سقوطها وتفككها الى دويلات طائفية متنازعة . ولا شك ان هذه الظروف القاسية التى مرت بالدولة الاموية ، قد اثرت فى حياته وفى إنتاجه العلمى لانه كان من أنصارها ، ولنلاحظ ذلك فى كتابته حيث القسوة والمرارة وسلطة اللسان ، لدرجة ان المؤرخين الذين نقلوا عنه بعد ذلك ، اضطروا الى تهذيب عباراته وحذف القبيح من كلماتها ، وقد صرح بذلك ابن بسام نفسه فى مقدمة كتابه .

هذا ، ويذكر صاحب كتاب مفاخر البربر ان رجلا يدعى عبد الرحمن بن عون كتب مختصرا لتاريخ ابن حيان .

٢ - ابو محمد علي بن حزم القرطبي : ( ٢٨٤ - ٥٦٦ هـ = ٩٩٤ - ١٠٦٣ م ) .

ينحدر من أسرة اسبانية الاصل ، وكان أبوه احمد وزيرا للمنصور بن أبى هاشم ، ولهذا عاش ابن حزم الفترة الاولى من حياته عيشة سعيدة مرحلة فى قصور الخلافة بقرطبة . وقد

( ١٩ ) راجع مقدمة كتاب المتنبس لابن حيان نشر وتطبع الدكتور محمود على مكى .

أثرت هذه الحياة المترفة في تنمية مشاعره ووجدانه ، كما مكنته من التفرد للدراسة والتحصيل على كبار علماء عصره ،

وحينما تدامت الخلافة الأموية بقرطبة وامت البلاد الفتن والحروب الداخلية ، نهبت قصور ابن حزم بعد خروجه من قرطبة ، فتوجه إلى مدينة المرية ، ثم إلى مدينة شاطبة *Satiba* في شرق الأندلس ، حيث أخذ يدير المؤامرات لإعادة الخلافة الأموية المنهارة ، ونجحت المؤامرات بتولية صديقه عبد الرحمن الخامس الملقب بالمستظهر ، عرش الخلافة الأموية ، وصار ابن حزم حاكمه أي رئيس وزرائه ، إلا أن الخليفة الجديد لم يلبث أن قتل بعد شهرين من توليته سنة ١٤ هـ ( ١٠٢٤ م ) .

وقد أثرت هذه الأحداث في نفسية ابن حزم ، فاعتزل السياسة ، وصار مثل معاصره ابن حبان حاد الطبع والمزاج ، سليط اللسان ، حتى شبه لسانه بسيف الحجاج ، وفي ذلك يقول أبو العباس بن العريفي : « كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفي شقيقين » .

ولقد اعتنق ابن حزم المذهب الشافعي أول الأمر ، ولكنه لم يلبث أن استحسن المذهب الظاهري الذي نشأ بالشرق على يد داود بن علي الأصمبغاني ، وهو يقوم على التمسك بظاهر القرآن أي بعمارة النظم . وطاف ابن حزم بدول الطوائف في الأندلس مدافعا عن مذهبه ، وكانت له مجادلات مع فقهاء المالكية ، نذكر منها **مجادلاته الشهيرة التي جرت بينه وبين الفقيه المالكي أبي الوليد الباجي في جزيرة ميورقه** .

وكانت النتيجة أن اصطدم ابن حزم بفقهاء المالكية الذين تعاونوا مع الحكام وكونوا دكتاتورية مالكية في الأندلس . فهاجمهم ابن حزم بشدة وعتف ، فاعلنوا عليه حربا شعواء ، والبوا الناس عليه ، فامتنعوا عن سماع دروسه في جامع قرطبة ، ثم أمر المعتضد بن عباد ملك اشبيلية بحرق كتبه وتحريم قراءتها . **فقال ابن حزم في هذا الصدد :**

#### فقال ابن حزم في هذا الصدد :

ان تحرقوا القوطاس لا تحرقوا الذي تضمه القوطاس بل هو في صدري  
يسير معي حيث استقلت ركائبي وينزل ان انزل ويدفن في قبري

وعندما فشل ابن حزم في نشر مذهبه ، اعتزل الناس في بيته الريفي بضواحي بلدة نبله *Niebla* بالقرب من اشبيلية في غرب الأندلس . وهناك الفهدة كتب لم تتخط عنه داره . كما يقول معاصره ابن حبان ، وتوفي ابن حزم سنة ٤٥٦ هـ ( ١٠٦٣ م ) عن واحد وسبعين سنة .

كان ابن حزم شاعرا وأديبا ومؤرخا وفقيها، ولهذا جاءت مؤلفاته خليطا من هذا وذاك ، فهي كلها تصور حياته في تقلباتها المختلفة ، ومن أهمها : -

**كتاب طوق الحمامة في اللفة والألاف** : هذا الكتاب كما يقول ابن حزم في مقدمته عبارة عن رسالة في صفة الحب وممانيه وأسبابه وأعراضه ، وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة .

الف ابن حزم هذا الكتاب في أيام شبابه سنة ١٠٤١ هـ ، فهو يصور حياته المرحية والأيام السعيدة التي قضاها في قرطبة أيام صباه . ولم يعتمد ابن حزم في كتابه على ما كتبه الأندلسيون من اشعار الغزل واخبار العشاق وبكاء الاطلال والدمع ، بل سلك طريقا مستقلا بين نضجه واصالته واعتداده بنفسه ، وفي ذلك يقول في مقممة كتابه : « ودعنى من ذكر الاصراب والمتقدمين ، فسبيلهم غير سبيلنا ، وقد كثرت الاخبار عنهم ، وما ملهه أن أنضى مطية سوى » . ويقول ايضا :

انا الشمس في جو العلوم منيرة ولكن ميبى ان مطلعى الضرب

ولقد اهتم المستشرقون بكتاب طوق الحمامة لانه يعتبر أول دراسة نفسية تحليلية لمطالعة الحب والمحبين ، فترجموه الى لغات عديدة مثل بتروف Petrof الروسى ، ونيكل Nykle الأمريكى ، وبريشه Bercher الفرنسى ، وغوسيه جومت Garcia Gomez الاسبانى .

**كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل** : هذا الكتاب يختلف تماما عن كتاب طوق الحمامة ، اذ انه يتناول دراسة الاديان والمذاهب والفرق الدينية المختلفة ، ومقارنة بعضها ببعض الآخر .

ويلاحظ أن هذا النوع من الدراسة ، وهو التاريخ المقارن للاديان ، لم يوجد في أوروبا الا في القرن الماضى ، وهذا يربنا أهمية كتاب الفصل الذي ألفه ابن حزم في القرن الخامس الهجرى .

نشر هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٣٢١ هـ ، وكتب على هامشه كتاب الملل والنحل للشهرستانى الذى عاش بعد ابن حزم بنحو قرن من الزمان . وقد ترجم كتاب الفصل الى الاسبانية في خمسة اجزاء بواسطة الراهب الاسبانى المشهور أسين بلاتىوس Asian Palacios . الذى خصص الجزء الاول ونصف الجزء الثانى كدراسة تفصيلية هامة عن ابن حزم .

**كتاب جهرة تنساب العرب** : وهو عظيم الفائدة لمن يدرسون تاريخ الاسلام في المشرق والمغرب ، ويتناول الكلام بصفة خاصة عن الاسر العربية والبربرية والاسبانية الاصل التى عاشت في الاندلس . نشره ليفى بروفنسال في مجموعة ذخائر العرب سنة ١٩٤٨ .

#### **❖ تنظـر العروس في اخبار بنى أمية بالاندلس :**

وهو عبارة عن تراجم متفرقة لخلفاء بنى أمية في الاندلس مع الاهتمام بالاحداث الفريية والموضوعات النادرة في عهدهم مثل « تسمية من ولى الخلافة في حياة أبيه » ، و « من ولى الخلافة سبيا » و « أكثر الخلفاء عمرا » ، وما الى ذلك .

وقد نشر هذا الكتاب المستشرق الألماني زايبولد Seybold في غرناطة سنة ١٩١١ ، ثم ترجمه الى الاسبانيه المستشرق الاسباني لويس سيكودي لوثينا L.Seco de Lucena سنة ١٩٤٦ ، ثم اعاد نشره الدكتور شوقي ضيف في مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٥٤ .

### ✽ رسالة في بيان فضل الاندلس وذكر علمائه :

أورد المؤرخ الجزائري أحمد المقرئ نص هذه الرسالة في كتابه نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب (٢١) ، كما ترجمها المستشرق الاسباني جاينجوس الى اللغة الانجليزية ضمن الاجزاء التي ترجمها من كتاب نفع الطيب (٢٢) . وقد كتب ابن حزم هذه الرسالة ردا على رسالة ابن الربيب التميمي القيرواني ، التي يذكر فيها تقصير اهل الاندلس في تخليد اخبار علمائهم ومآثر فضلهم وسير ملوكهم ، فانبرى ابن حزم يذكر علماء الاندلس ويعدد افضالهم ومؤلفاتهم في حماس بالغ لوطئه (٢٣) . وقد كانت هذه الرسالة بداية للعديد من الرسائل التي كتبها علماء الاندلس حول فضائل الاندلس امثال ابن سعيد المغربي (٢٤) ، وابى الوليد الشقندي (٢٥) ، ولسان الدين بن الخطيب (٢٦) .

### ✽ رسالة الاخلاق والسير في مداواة النفوس :

وهي بمثابة مذكرات شخصية تعبر عن مشاعره النفسية في الفترة الاخيرة من حياته ، وقد ترجم آسسين بلايوس هذا الكتاب الى الاسبانية بعنوان : Los Caracteres Y La Conducta, (Madrid 1916) وانتشر مذهب ابن حزم الظاهري بعد وفاته بمدة ، فمن المعروف ان المهدي ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين ، قد مزج بعض تعاليم ابن حزم في دعوته ، ولا سيما ما يتعلق منها بمحاربة التقليد والاحتكار المذهبي ، وكان هدفه من ذلك هو محاربة نفوذ المالكية الذي كان قدامزاد في عهد دولة المرابطين (٢٧) كما كان الحال في عهد ملوك الطوائف من قبل .

وبعد سقوط دولة الموحدين في القرن السابع الهجري ( ١٣ م ) ، اضمحلت مدرسة ابن حزم وان كانت آثارها ظلت باقية في المغرب مدة قرون . يروى ابن الخطيب في هذا الصدد ان الفقيه

(٢١) راجع ( المقرئ : نفع الطيب ج ٤ ص ١٥١ وما بعدها ) .

(٢٢) راجع Pascaul de Gayangos : The History of the Mohammedan dynasties in Spain extracted by Ahmad al Maqqari 2 Vols (LONDON 1840-1843)

(٢٣) جونثالث بالنتيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٢٢١ ترجمة الدكتور حسين مؤنس .

(٢٤) (٢٥) راجع ( المقرئ : نفع الطيب ج ٤ ص ١٧١ ١٧٧٤ ) .

(٢٦) انظر ( احمد مختار العبادي : مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في المغرب والاندلس ( مجموعة من رسائله ) الاسكندرية سنة ١٩٥٨ .

(٢٧) راجع ( احمد مختار العبادي : دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ص ١٠٧ وما بعدها ) الاسكندرية ١٩٦٨ .

عبد المهيمن الاشجعي البلدودي ( بلدود من اعمال مائه ) كان يقلد مذهب ابي محمد علي بن حزم الفقيه الظاهري ، ويصول بلسانه على من نافره بالاندلس والمغرب ، وانتهى الامر بقتله في قراس سنة ٦٩٧ هـ ( ١٢٩٧ م ) من جراء هجوه لشاعر بني مويين ابي فارس عزوز ( ٢٨ ) . كذلك كان ابن حزم موضع مديح الكثيرين من فلاسفة المسلمين امثال الفزالي ، وابن رشد ، ومحيي الدين بن عربي .

### ٣ - ابو بكر الطرطوشي : ٥١ - ٥٢٠ هـ = ١٠٥٩ - ١١٢٦ م :

هذا العالم المتصوف ابو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي الملقب بابن ابي رندقة ، هاشم معظم حياته في القرن الخامس الهجري ، واسمه من بلدة طرطوشي في شمال شرق اسبانيا . وعلى الرغم من كونه اندلسيا ، الا انه لم يشارك في الاحداث السياسية التي مرت ببلاده كما فعل معاصراه ابن حيان وابن حزم ، لانه رحل الى المشرق في شبابه ، وطاف بانحاء العراق والشام ومصر ، واستقر اخيرا في مدينة الاسكندرية ايام الفاطميين الى ان مات بها . ولا يزال قبره بزار هناك في شارع الباب الاخضر في منطقة الجمرك ( ٢٩ ) . وتجدر الاشارة هنا ان استقرار الطرطوشي بالاسكندرية لم يقطع صلته بوطنه فالصادر التاريخي تشير الى رسالة النصع والارشاد التي بعث بها الى امير المسلمين يوسف بن تاشفين عاهل المغرب والاندلس ، كما تشير الى لقاءاته العديدة مع علماء وزعماء ذلك الصقع الغربي اثناء مرورهم بالاسكندرية امثال ابي بكر بن العربي المعافري ومحمد بن تومرت ( مهدي الموحدين فيما بعد ) اثناء عودته الى بلاده .

وقد ترك لنا الطرطوشي كتابين احدهم بعنوان « **سراج الملوك** » ، والاخر بعنوان « **الحوادث والبديع** » .

### ✽ كتاب سراج الملوك :

الفه الطرطوشي في مصر ، واهده الى وزيرها المامون البطاحي في عهد الخليفة الامر الفاطمي . وهو كتاب في الآداب السلطانية ، اذ يتناول الصفات التي يجب ان يتحلى بها الملوك ، والاعمال التي ينبغي ان يقوموا بها في اوقات السلم والحرب . ويتعرض الطرطوشي في معرض كلامه الى اهمية الانقطاع العسكري في العصر الاموي بالاندلس ، كما يصف النظم الحربية والخطط العسكرية التي اتبعتها الجيوش الاندلسية على عهد الامويين . وهذا هو النص الوحيد الذي لدينا تقريبا وحل هذا الموضوع ، ومن هنا تظهر اهمية كتاب سراج الملوك . **واليك بعض هذه النصوص :**

« وسمعت بعض شيوخ الاندلس من الاجناد يقولون : ما زال اهل الاسلام ظاهرين على عدوهم ، وامر العدو في ضعف وانتقاص ، لما كانت الارض مقطعة في ايدي الاجناد ، فكانوا

( ٢٨ ) ابن الخطيب ، الاحكام في اخبار غرناطة ( مخطوطة الاسكوريال ) فوج ٢٧٧ .

( ٢٩ ) من حياة الطرطوشي ( راجع ما كتبه منه الرحوم الدكتور جمال الدين النشيل في كتابه اعلام الاسكندرية في العصر الاسلامي ( دار المعارف ١٩٦٥ ) .

يستغلونها ويرفقون بالفلاحين ، ويرونهم كما يربى التاجر تجارته ، وكانت الأرض عامرة . والاموال وافرة ، والاجناد متوافرين ، الى ان كان الامر في آخر ايام المنصور بن ابي عمر ، فرد عطايا الجند مشاهرة بقبض الاموال ، وقدم على الأرض جباة يحبونها ، فاكلوا الرعايا ، واجتاحوا اموالهم ، واستضعفهم فتهاربت الرعايا وضعفوا عن المعاربة ، فقلت الجبايات المرتفعة الى السلطان ، وضعت الاجناد ، وقوى العدو على بلاد المسلمين حتى اخذ الكثير منها ... الى ان دخلها المنتشمون (المرابطون) فردوا الاقطاعات كما كانت في الزمان القديم ، ولا ادري ما يكون وراء ذلك (٣٠) .

### صفة ترتيب الجيش عند اللقاء :

فاما صفة اللقاء ، وهو احسن ترتيب رأيناه في بلادنا ، وهو ارجى تدبير نفعله في لقاء عدونا ، ان تقدم الرجالة بالدرق الكاملة ، والرماح الطوال والمزاريق المسنونة النافذة ، فيصفوا صفوفهم ، ويركزوا مراكزهم ، ورماحهم خلف ظهورهم في الأرض ، وصدورهم شائعة الى عدوهم ، وهم جاثون في الأرض ، وكل رجل منهم قد اقم الأرض ركبته اليسرى وترسه قائم بين يديه ، وخلفهم الرماة المختارون التي تعرف سهامهم من الدروع ، والفخيل خلف الرماة . فاذا حملت الروم على المسلمين ، لم ينزحزح الرجالة عن هياتهم ولا يقوم رجل منهم على قدميه ، فاذا قرب العدو رشقهم الرماة بالنشاب والرجالة بالمزاريق ، وصدر الرماح تلقاهم ، فاخذوا بمنة وبيرة ، فتخرج خيل المسلمين بين الرماة والرجالة ، فتنال منهم ما شاء الله . ولقد حدثني من حضر مثل هذه الوقعة في بلدي طروشة قال :

صافنا الروم على هذا الترتيب ، فحملوا علينا ، فبينما رجل منا كان في آخر الصف ، فقام على قدميه فحمل عليه طبع من العدو فاصاب فرسه فقتل (٣١) .

وكتاب سراج الملوك طبع في القاهرة عدة مرات أقدمها طبعة بولاف ١٢٨٩ هـ . وقد اهتم المستشرقون بهذا الكتاب واستخدموا مادته في كتبهم ، ونذكر على سبيل المثال المستشرق الهولندي دوزي الذي نقل أجزاء كبيرة منه في الجزء الثاني من كتابه المعروف باسم « بحوث في تاريخ وادب اسبانيا » (٣٢) وكذلك المستشرق الفرنسي ليفي برونسفال في كتابه « اسبانيا المسلمة في القرن العاشر الميلادي » (٣٣) . وهناك ايضا المؤرخ الاسباني الاركون الذي ترجم الكتاب الى الاسبانية وقدم له بدراسة مفيدة (٣٤) .

( ٣٠ ) داجع ( الطروش : سراج الملوك ٢٢٩ ، الطبعة التجارية سنة ١٣٥٤ ) .

( ٣١ ) الطروش : سراج الملوك ص ٢٢٧ .

( ٣٢ ) Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne (Amsterdam 1965)

( ٣٣ ) L'Espagne Musulmane au Xeme siecle, Paris 1932

( ٣٤ ) Alarcon ; Lampara de los Principes, 2 tomos (Madrid 1931)



### ✽ كتاب الحوادث والبدع :

للطروشى كتاب آخر صغير لا يخاو من معلومات مفيدة في الحياة الاندلسية عنوانه الحوادث والبدع . ويتضمن ما ابتدعه الناس من الغرائب والبدع في الصلاة وقراءة القرآن وفي المساجد والجنائز والمآتم .. الخ .

واليك نموذجا عن قراءة القرآن بالاحضان والطرب في قوله :

« ثم جعلوا لكل لحن منها اسما مخترعا فقالوا اللحن الصقلبي ، فاذا قرأوا قوله تعالى : « واذا قيل ان وعد الله حق » ، يرقصون في هذه الآية ، كرقص الصقالبة بأرجلها وفيها الخلاخيل ، ويصفقون بأيديهم على ايقاع الأرجل ، ويرخفون الاصوات بما يشسبه تصفيق الايدي ورقص الأرجل ، كل ذلك على نغمات متوازنة (٢٥) .

ومن ذلك الرهب ( الرهبان ) : ان نظروا الى كل موضع في القرآن فيه ذكر المسيح ، يقولون تعالى : « انما المسيح عيسى بن مريم » ، ويقولون تعالى : « واذا قال الله يا عيسى بن مريم » . فمثلوا اصواتهم فيه باصوات النصارى والرهبان والاساقفة في الكتابات (٢٦) .

والكتاب نشره محمد الطالبي بتونس ١٩٥٥ .

{ - مذكرات الأمير عبد الله بن بلقين بن زريز الصنهاجي ملك غرناطة ، المسماة « بكتاب التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة » :

والامير عبد الله هو آخر ملوك غرناطة من بني زيري في عصر ملوك الطوائف بالاندلس (٦٥ - ٨٣ هـ = ١٠٧٣ - ١٠٩٠ م ) وقد انتهت حكمه على يد المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين . ويلاحظ ان هذا الملك ينتمى الى قبيلة صنهاجة التي ينتمى اليها المرابطون ايضا ، وفي ذلك يقول هو نفسه في مذكراته :

« وظننا ان اقباله الى الاندلس منة من الله عظمت لدينا لا سيما من اجل القرابة » .

وفي هذا الصدد ايضا يروى ان والدته اخلت تقول له حينما حاصر المرابطون غرناطة :

« اخرج لتحيي عمك يوسف » . ولعل هذه القرابة هي التي شفعت له عند المرابطين فلم يقتلوه كما قتلوا بعض ملوك الطوائف لتعاونهم مع العدو وتحاذلهم عن تأييد المرابطين ، فاكفوا بنفيه هو والمعتمد بن عباد ملك اشبيلية الى مدينة اغمات في جنوب المغرب .

ويلاحظ ان اغمات في ذلك الوقت كانت مركزا حضاريا وعلميا ممتازا اذا ما قورنت بالعاصمة مراکش التي بناها المرابطون لتكون قاعدة عسكرية لجيوشهم . ولعل هذا هو السبب

( ٢٥ ) الطروشى : الحوادث والبدع ص ٧٧ - ٧٨ .

( ٢٦ ) الطروشى : الحوادث والبدع ص ٧٨ .

الذى جعل يوسف بن تاشفين يرأس كلاً من المعتمد بن عباد ، وعبد الله بن زيرى (٢٧) الى اقامات لتوفير سبل الراحة لهما ، لأن مراكش كانت في ذلك الوقت مدينة عسكريه جافة غير صالحة للسكنى وتسمى تاجراوت ، ومعناها بالبربرية : المحلة العسكرية .

ولقد أمضى المعتمد بن عباد بقية حياته في المنفى يقول شعرا حزينا ، بينما عكف عبد الله بن زيرى على كتابة مذكراته الخاصة التى تضمنت معلومات تاريخيه هامة عن عصر ملوك الطوائف بصفة عامة . ومن الطريف أن الوزير الفرناطى لسان الدين بن الخطيب اطلع عليها حينما زار اغمات بعد ذلك في القرن الثامن الهجرى (١٤ م) ومدحها بقوله : « ووقفت على ديوان بخطه الفه بعد خلعه ، بمدينة اغمات ، وقرر فيه احواله والحادثة الكائنة عليه مما يستظرف من مثله ، اتحنى بها خطيب المسجد بأغمات » (٢٨) .

نشر ليفي بروفنسال هذه المذكرات في بادى الامر في مجلة الاندلس الاسبانية ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ، ثم نشرها بعد ذلك في كتاب مستقل في مجموعة : «خاثر العرب ، القاهرة ١٩٥٥ .



#### (د) : مؤرخو القرن السادس الهجرى (١٢ م)

يوافق هذا القرن عصر السيطرة المغربية على الاندلس أيام المرابطين والموحدين . ويلاحظ من سير حركة التأليف في ذلك الوقت ، ان هناك اهتماما خاصا من جانب علماء الاندلس نحو جمع الترات العلمى الزاخر لهذه الحقبة التاريخية السالفة التى جمعت بين عصرى الامويين والطوائف بالاندلس . لهذا عكفوا على تصنيف الموسوعات التاريخية الادبية ، والمختارات الشعرية ، ومماجم الاعلام ، وهازس الكتب ، وهى كلها غنية بالمادة التاريخية التى تضمنت سير الملوك والرؤساء والعلماء والشعراء الى جانب فروع العلم المختلفة وحركة التأليف فى الاندلس فى هذه الحقبة المزدهرة .

#### ومن أهم هذه المؤلفات : -

١- كتاب الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، لآبى الحسن علي بن بسام الشنترينى ( نسبة الى شنترين Santaren في غرب الاندلس أو البرتغال حاليا ) . ( توفى سنة ٥٤٢ هـ / ١١٤٧ م ) .

هذا الكتاب ، كما قلنا ، موسوعة ادبية تاريخية تضمنت تراث القرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) ، وهى الفترة الطويلة المزدهرة التى جمعت بين عصرى الخلافة الاموية وملوك

( ٢٧ ) نرى الامر ميدالله واجله في بادى الامر الى مدينة تكتاسة بالقرب لم نقلوا بعد ذلك الى مدينة اغمات حيث تقرر اناسهم ، وانزلوا هناك في دار حسنة ومولوا برفق ورعاية وعاش ميدالله باغمات حتى تولى . وكتب فيها مذكراته ، راجع المذكرات أو كتاب التبيين ص ١٦٢-١٦٣ ، ابن الخطيب أعمال الاعلام ص ٢٣٦ ) .

( ٢٨ ) ابن الخطيب : أعمال الاعلام - القسم الخاص بالنسبانيا - ص ٢٥ نشر ليفي بروفنسال .

### من التراث العربي الإسباني

الطوائف . ولما كان المؤلف ابن بسام ، أدبياً وليس مؤرخاً ، فقد اعتمد في الجزء التاريخي من كتابه على ما كتبه المؤرخ المشهور ابن حبان في كتابه المتين فحفظ لنا الشيء الكثير من هذا التراث الضائع .

وكتاب الذخيرة ينقسم إلى أربعة أقسام على حسب الأقاليم الجغرافية الاندلسية كل قسم منها يتكلم عن تاريخ هذا الإقليم وعن ملوكه وأمرائه وشعرائه ... الخ .

**فالقسم الأول :** يتناول قرطبة وما يجاورها من بلاد وسط الاندلس . وقد نشر معظم هذا القسم في لجنة التأليف والنشر بالقاهرة ١٩٣٩ .

**والقسم الثاني :** يتناول اشبيلية ومنطقة غرب الاندلس ، ولا يزال هذا القسم مخطوطاً في مكتبة جامعة أكسفورد .

**والقسم الثالث :** يتناول بلنسية وشرف الاندلس Levante . ولا يزال هذا القسم مخطوطاً ، ويجد نسخ منه في الأكاديمية الملكية بمدريد ، وفي مكتبة الجامعة العربية .

**والقسم الرابع :** ويتناول الكلام عن الغرباء الذين وفدوا على الاندلس من المشرق أو من المغرب ، وقد نشر جزء منه بواسطة لجنة التأليف والنشر في القاهرة ١٩٤٥ .

ولقد انتفع المؤرخون والكتاب الحديثون من هذا الكتاب في بحوثهم عن الاندلس ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما كتبه دوزي عن تاريخ بني عباد ملوك اشبيلية (٢٩) ، وعن سقوط بلنسية في يد السيد الفارس المحارب وذريق القميطور El Cid Rodrigo El Campador الذي نقل عنه ابن بسام عبارة تبين طموحه وجشعه بقول :

« حدثني من سمعه يقول ، وقد قوى طمعه ولج به جشعه » : « على وذريق فتحت هذه الجزيرة ، وذريق ( يعنى نفسه ) يستقلها » ، كلمة ملأت الصدور ، وخيلت وقوع المخوف والمحدور . » (٤٠)

كذلك اعتمدت على كتاب الذخيرة في البحث الذي نشرته عن الصقالية والدويلات الصقلية التي قامت في شرق الاندلس في القرن الخامس الهجري ، والرسالة التي كتبها في كنفهم أبو عامر ابن غرسية الشعوبى التي يفضل فيها العجم على العرب . (٤١) كذلك اعتمد الدكتور محمود علي مكي على كتاب الذخيرة في البحث الذي القاه في ميد القاهرة الأولى سنة ١٩٦٨ عن الرسائل

Dozy : Scriptorum arabum Loci de Abbadedis, Lugduni ( ٣٩ ) راجع : Batavorum 1852)

Recherches sur l'Histoire et la litterature de l'Espanne, ( ٤٠ ) انظر : t. II PP. XXVII

وكذلك ( جوناثان بالنتيا \* تاريخ الفكر الاندلسى ص ٢٩ ) ، ترجمة د. حسين مؤنس .

( ٤١ ) أحمد مختار المعاضى : الصقالية في أسبانيا وعلقتها بحركة الشعوبية ( مدريد ١٩٥٢ ) .

المتبادلة بين علي بن مجاهد العامري ملك دانية وبين الخليفة الفاطمي المستنصر بالله في مصر .  
كذلك اعتمد على كتاب اللخيرة الدكتور السيد مصطفى غازي في نشره لديوان الشاعر الاندلسي  
ابن خفاجة ( الاسكندرية ١٩٦٠ ) ، هذا ، وبعد الآن الاستاذ عبد الله جمال الدين رسالة لنيل  
درجة الدكتوراة من جامعة مدريد حول النصوص التاريخية في ذخيرة ابن بسام ... الخ .

## ٢ - الفتح بن خاقان القيسي الفرناطي ( قتل سنة ٥٣٥هـ / ١١٤٠م ) :

كان معاصرا لابن بسام ، وقد ترك لنا كتابين من هذا النوع من المختارات الادبية  
والتاريخية ، وان كانت القيمة التاريخية قليلة بالنسبة لقيمتها الادبية العظيمة ، وهما :

✽ **مطرح الانفس ومسرح الناس في ملجأ أهل الاندلس .**

✽ **قلائد العقيان ومعاسن الأعيان .**

اما **الاول** فقد طبع في القسطنطينية ١٢٠٢هـ وفي مطبعة السمادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ ،  
وقد قسمه المؤلف الى ثلاثة اقسام : القسم الاول : يشمل على سرد غرر الوزراء وتناوب  
دور الكتاب والبلغاء ، والقسم الثاني على محاسن اعلام العلماء وايمان القضاة والفهماء ، والقسم  
الثالث : يشمل على سرد محاسن الادباء النوايغ النجباء .

ومن وزراء القسم الاول : الحاجب جعفر بن محمد المصحفي ، ابو العباس احمد بن اشهب ،  
ابو محمد بن عبد العزيز ، ابو الحزم بن جهور ، ابو عامر احمد بن شهيد ، ابو المفيرة عبد الوهاب  
بن حزم ، ابو الوليد بن حزم وغيرهم .

ومن علماء القسم الثاني : ابو مروان عبد الملك بن حبيب ، المنذر بن سعيد البلوطي ،  
يحيى بن يحيى اللبثي ، ابو عبد الله بن ابي زمتين ، ابو محمد علي بن حزم ، ابو عبد الله محمد  
الخشني ، ابو بكر بن القوطية ، ابن الفرضي ، ابن سيده ، ابن مسرة ، ابو بكر بن العربي ، ابن  
عبد البر ، وغيرهم .

ومن اديباء وشعراء القسم الثالث : يوسف بن هارون الرمادي ، ابن هانيء الاندلسي ، ابن  
فرج الجبائي ، ابو بكر عبادة بن ماء السماء ، ابو جعفر بن البني ، وغيرهم .

✽ **اما الكتاب الثاني وهو قلائد العقيان** ، فقد نشر ايضا في بولاق وفي باريس ، كما نشره  
هنري بيرس في الحزائر سنة ١٩٤٦ . وهو ايضا يتضمن تراجم لكبار الشخصيات الاندلسية التي  
لم يرد ذكرها في المطرح مثل : المعتمد بن عباد ، ابو الوليد احمد بن زيدون ، ابو بكر بن عمار ،  
وابن خفاجة . ولم يهتم ابن خاقان في كتابه ، بسيرة حياة شخصياته التاريخية بقدر اهتمامه  
بتأنيدهم الادبي من نظم ونثر ، ولهذا كانت تراجمه ناقصة على عكس ابن بسام الذي استوفى هذا  
النقص التاريخي بما أورده ابن حيان في تاريخه . (٢٢)

وتوفى ابن خاقان مخنوقاً في مدينة مراكش ٥٣٥هـ ، وكان مدمناً على شرب الخمر ، ويقال ان علي بن يوسف ابن تاشفين هو الذي اوعز بقتله ، ويقال ان بعض افراد حاشيته هم الذين دبروا قتله لما آلمهم من نقده . (١٢) وتجدر الإشارة هنا الى ان ابن خاقان الاندلسي هو غير ابن خاقان المشرقي الذي كان وزيراً للخليفة العباسي المتوكل والذي توفي سنة ٢٦٣هـ ( ٨٧٧م ) .

٣ - فهرسة ابن خير للعالم الاشبيلي ابي بكر محمد بن خير المتوفي سنة ٥٩٣هـ ( ١١٩٧م ) .  
والكتاب بعنوان : الفهرس للكتب المصنفة في ضروب العلم وانواع المعارف ويتضمن - كما هو واضح من عنوانه - أسماء المؤلفات والدواوين التي ظهرت في شتى العالوم في الاندلس حتى ايامه ، او بمعنى آخر يتناول حركة التأليف بالاندلس . ويقع في جزأين ونشره كوديرا وريبيرا في مدريد ١٨٩٥ .

٤ - بغية المتحس في تاريخ علماء الاندلس للعالم المرسى أحمد الضبي المتوفى سنة ٥٩٨هـ ( ١٢٠٢م ) ويتضمن تراجم لولك وعلماء الاندلس والوافدين عليها حتى اواخر القرن السادس الهجري . وقد نشره ايضا كوديرا وريبيرا بمدريد سنة ١٨٨٥ .

٥ - كتاب الصلة في تاريخ ائمة الاندلس وعلمائهم ومحدثيهم وأدبائهم للعالم القرطبي ابي القاسم خلف بن بشكوال المتوفى سنة ٥٧٧هـ ( ١١٨٢م ) .

وواضح من اسم المؤلف ابن بشكوال انه تحريف للاسم الاسباني بسكوال Pascual وواضح ايضا من عنوان كتابه انه صلة أو تكملة . لكتاب آخر وهو تاريخ علماء الاندلس للمؤرخ القرطبي ابن الفرضي السالف الذكر في طبقة علماء القرن الرابع الهجري .

وقد سار ابن بشكوال على نهج ابن الفرضي في طريقة تأليفه ، اذ يقول هو نفسه في مقدمة كتابه : « ووتبته على حروف العجم ككتب ابن الفرضي وعلى رسمه وطريقته » . والكتاب يقع في جزأين ، ونشره كوديرا في مدريد سنة ١٨٨٢ .

٦ - وهناك عالم جغرافي مشهور عاش في القرن السادس الهجري وهو الشريف ابو عبد الله محمد الادريسي ( ٩٣ - ٥٤٨ = ١١٠٠ - ١١٥٤م ) . وواضح من اسمه انه من سلالة الادارسة ( ابن حنيد ادريس الثاني الحمودي صاحب ماله ) . ولد بمدينة سبتة في المغرب الأقصى . ودرس بقرطبة وطاق بأحاء السالم الاسلامي والأوروبي مطعاً على احوال تلك البلاد وعادات أهلها . ثم استعماه الملك النورماندي روجر الثاني أو روجار Roger II صاحب صقلية ، فلبى الادريسي دعوته ، ورسم له صورة او خريطة للعالم المعروف في عصره على دائرة فضية مسطحة Planisphere طولها ثلاثة امتار ونصف ، وعرضها متر ونصف . كذلك الف له كتابا لوصف هذه الخريطة وهو كتاب « نزهة المشتاق في اختراق الافاق » ويعرف ايضا بالكتاب

**الروجارى أو كتاب روجار ،** لان روجار الثانى هو الذى استدعاه الى بلاطه فى مدينة بالرمو وطلب منه تأليف هذا الكتاب .

**ولقد اهتم المستشرقون بهذا الكتاب القيم** وعملوا على نشر اجزائه وترجمتها الى اللغات المختلفة . وحسبنا ان نذكر منها القسم الخاص بالغرب وارض السودان ومصر والانديس الذى نشره وترجمه الى الفرنسية ، دوزى ، ودى خويه ( ليدن ١٨٦٦ ) ، كذلك نشر الجزء الخاص بوصف افريقيا الشمالية والصحراوية ، هنرى بيريس ( الجزائر ١٩٥٧ ) . اما الجزء الخاص بوصف اسبانيا ، فقد نشره وترجمه الى الاسبانية من قديم خوسيه انطونيو كوندى (ملريد ١٧٢٩ ) ثم أعاد ترجمته انطونيو بلانكث A. Belazquez ( ملريد ١٩٠١ ) والمهم فى هذا الصدد انه فى هذه السنوات الاخيرة ، قامت نخبة من كبار المستشرقين الايطاليين امثال : جبريلى P. Gabrieli ، ريتاتو U. Ritzzano ، اومان G. Oman ، روبناتشى R. Rubinacci ، لاورا فاليري وغيرهم ، وعكفوا على نشر كتاب نزهة المشتاق بعد جمع ودراسة اصوله القريبة من معهده ، واهمها النسخ الخطية المحفوظة بالكتبة الوطنية بباريس ، ومكتبة اباصوفيا باستانبول ، ودار الكتب المصرية ، والبودليانا بكسفورد ، ومكتبة لينتجراد .. الخ . وقد تم طبع ستة اجزاء من هذا الكتاب العظيم ، بمطبعة ليدن ، ولم يبق على اتمامه سوى جزء واحد .

٧ - ونختتم علماء القرن السادس الهجرى بمؤرخ مغربى كبير وهو **عبد الملك بن محمد بن احمد الباجى الشهير بابن صاحب الصلاة** ( توفي سنة ٥٧٨ هـ = ١١٨٢ م ) وقد ترك لنا كتابا بعنوان طويل جدا نذكر منه : « تاريخ المن بالامامة على المستضعفين بان جعلهم الله الامة وجعلهم الوارثين ، وظهور المهدي بالوحدين » . والكتاب مهم جدا فى دراسة تاريخ دولة الوحدين فى المغرب والانديس ، ولاغنى للباحث فى تاريخ هذه الفترة من الرجوع اليه والاستفادة من مادته الخصبة . نشره الدكتور عبد الهادى التازى ( بيروت ١٩٦٤ ) .



#### ( هـ ) مؤرخو القرن السابع الهجرى ( ١١ م ) :

كان المغرب والانديس فى القرن السابع الهجرى ، يكونان دولة واحدة على عهد الوحدين عاصمتها مدينة مراكش التى ازدهرت فيها الحياة الفكرية والعلمية ، وظهرت فيها نخبة من كبار الفلاسفة والاطباء امثال ابن رشد وابن زهر وابن طفيل وغيرهم . كذلك ظهر عدد من كبار المؤرخين نذكر منهم :-

١ - **عبد الواحد المراكشي** : كتب فى سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٤ م تاريخه المعروف باسم « المعجب فى تلخيص اخبار المغرب » . ويقع فى جزء واحد . والقصد بكلمة المغرب هنا هو بلاد المغرب والانديس معا . ومعظم هذا الكتاب يتناول تاريخ دولة الوحدين التى نشأ المؤلف فى كنفها ،

ولكنه على سبيل الاستطراد ، قدم له بمقدمة موجزة في تاريخ المغرب والاندلس منذ الفتح العربي فصار الكتاب تاريخا عاما للاندلس له قيمة تاريخية وأدبية عظيمة ، ولاسيما فيما يتعلق بالموحدين لانه بقلم رجل معاصر .

نشر هذا الكتاب في عدة طبعات نذكر منوطبعة دوزي القديمة ، وطبعة سعيدالغرياني ومحمد الغرياني العلمى ( القاهرة ١٩٤٩ ) .

٢ - كتاب البيان المغرب في أخبار الاندلس والمغرب ، لابي العباس أحمد بن عذارى المراكشي ( كان حيا سنة ٧١٢ هـ ) . الكتاب تاريخ عام للمغرب والاندلس منذ الفتح العربي حتى بداية عصر بني مرين ، وهو يعتبر مصدرا أساسيا هامافي تاريخ هذه الحقبة التاريخية الطويلة . ويقع في عدة اجزاء : الجزء الاول والثاني يتناولان تاريخ المغرب والاندلس الى سقوط الخلافة الاموية . نشرهما دوزي سنة ١٨٥٠ ثم جاء كولان وليفي وفرنسال فأعادا نشرهما ثم اضاف ليفي يروفتسال جزءا ثالثا تضمن عصر ملوك الطوائف ( سنة ١٩٣٠ ) . ثم نشر المستشرق الإسباني اويثي ميراندا والمعالان الغريانيان ابراهيم الكتاني ومحمد بن تاويت جزءا رابعا عن تاوخي الموحدين وبداية عصر بني مرين ( الرابط ١٩٦٢ ) . وكذلك نشر اويثي ميراندا في مجلة هسبريس Hesperis سنة ١٩٦١ قطعة فريدة تتعلق بتاريخ المرابطين من البيان المغرب . واخيرا جاء الدكتور احسان عباس فأعاد نشر الاجزاء الثلاثة التي نشرها كولان وليفي وفرنسال و اضاف اليها جزءا رابعا تضمن القطعة التي نشرها اويثي ميراندا عن المرابطين ( بيروت ١٩٦٧ ) ، هذا وتوجد طبعة تجارية لبنانية للجزاين الاول والثاني ولكنهما بدون تحقيق أو تعليقات ( بيروت ١٩٥٠ ) .

### ٣ - كتاب المغرب في حلى الغرب ، لابي الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي ( ت ٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م )

ينتمي على بن سعيد المغربي الى اسرة من المؤرخين هي اسرة بني سعيد التي حكمت قلعة بحصب أو قلعة بني سعيد من أعمال غرناطة في القرن السادس والسابع الهجري ، وتسمى اليوم Alcala la Real

وقد تضافر افراد هذه الاسرة على كتابة تاريخ شامل للاندلس في مدة استغرقت اكثر من مائة عام . وكان ابو الحسن علي بن سعيد هو آخر افراد هذه الاسرة الذي اكمل هذا الكتاب وأخرجه في صورته النهائية بعنوان : المغرب في حلى الغرب . ولد ابن سعيد في قلعة بحصب بغرناطة ، وتعلم في اشبيلية ثم غادر الاندلس وهو في سن الثلاثين الى المشرق حيث أدى فريضة الحج وطواف بالحاء العراق وعمر والشام وتونس . وكانت وفاته بدمشق سنة ٦٨٥ هـ ، وان كان البعض يرى انه مات بتونس .

وكتاب الغرب في حلى الغرب ضاع معظمه ولم يبق منه سوى اجزاء تضمنت تراجم لبعض الشخصيات البارزة في الاندلس من العصر الاموي حتى نهاية عصر الموحدين . وقد نشر الدكتور

شوقي سيف بعض هذه القطع في جزأين من مجموعة ذخائر العرب بالعنوان نفسه « رأياث الميرزين Las Banderas de las campeonas تناولت الكلام عن بعض شعراء الاندلس من القرن العاشر الى الثالث عشر الميلادي . وكان ابن سعيد قد اهداها الى حاكم القاهرة على ايامه موسى بن ينفور في عهد السلطان الصالح نجم الدين ايوب وابنه تورانشاه . ولما كانت مصر في تقسيم ابن سعيد الجغرافي تدخل في نطاق الغرب الاسلامي ، فقد خصها بنصيب كبير في تاريخه ومن بقايا هذا التاريخ قطعها بعنوان « الميرون الدمج في حلى دولة بنى طنج » ، وهي تتناول تاريخ الدولة الاخشيدية في مصر ، نقلها ابن سعيد عن الحسن بن زولايا المصري ، وقد طبعت هذه القطعة في لندن ، نشر كنوت تكوست ( ١٨٩٩ ) هذا ، وقد حفظ لنا المؤرخون المتأخرون اجزاء كثيرة من كتاب المغرب لابن سعيد امثال المقريري في خطه ، ابن خلدون في تاريخه ، واحمد المقرئ في كتابه فنج الطيب من فحسن الاندلس الرطب . والجزء الاول من هذا الكتاب الاخير يحتوى على فقرات طويلة من كلام ابن سعيد .

« - محمد بن عبد الملك الراشدي ( ت ٧٠٢ هـ = ١٣٠٤ م ) : ألف موسوعة تاريخية بعنوان : « كتاب الدليل والتكملة لكتايب الوصول والصلة » . ووضح من عنوان الكتاب انه تذييل لكتاب تاريخ علماء الاندلس لابن الفريسي ، وكتاب الصلة لابن بشكوال .

لا نعرف شيئا كثيرا عن حياة هذا المؤرخ الكبير ، على الرغم من ان معظم المؤرخين الذين جاءوا بعده قد نقلوا من كتبه ، الا انهم لم يهتموا بكتابة ترجمة مفصلة لحياه . كل ما نعرفه عنه جاء في اشارات متفرقة وردت في كتاب : « الديباج المذهب » لابن فرحون ، وكتاب « درة الحجال في غرة اسماء الرجال لابن القاضي » ، وكتاب « الرقبة العليا » للحسن النباهي ، و « صلة الصلة » لابن الزبير .

نشأ محمد بن عبد الملك في مدينة مراكش ، وتولى قضاءها ثم رحل الى الاندلس ، واقتصر على زيارة الجزيرة الخضراء ثم عاد الى وطنه . وكان في طبعه حدة وعنف ونقد لاذع مبنى على الصراحة والحجة الدامغة ، وربما كان هذا من اسباب عزله عن خطة القضاء ونفيه عن البلاد . يروى انه لجأ الى بنى عبد الواد ملوك تلمسان رغم العداء القائم بينهم وبين بنى مرين ملوك فاس . وهناك في تلمسان توفي سنة ٧٠٣ هـ .

ويعتبر كتابه « الدليل والتكملة » قاموسا عاما لرجال الاندلس ومن رحل اليها من المغاربة والمشارقة حتى آخر القرن السابع الهجري . والكتاب مرتب على حروف المعجم ، وكان يقع في تسعة اجزاء ، سبعة لاهل الاندلس ، واثنين للغرباء الذين دخلوا الاندلس ، ثم ينهى الكتاب بتزاجم للشعراء الاندلسيين والمغربيين اللاتي زور الاندلس .

وقد ضاعت بعض اجزاء هذا الكتاب ، اما الاجزاء الباقية فيقوم بنشرها الاستاذان احسان عباس ومحمد بن شريفة ، وقد صغر منها فملا خمسة مجلدات في بيروت ( ١٩٦٤ - ١٩٦٥ ) .



٥ - **المؤرخ البلنسى ابن الأبار** ( محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاى المتوفى سنة ٦٥٨ هـ = ١٢٦٠ م ) : وكلمة الأبار قد تعنى صانع الأبر ، والأبرة هى مسلة الحديد والجميع أبر وأبار .

ولد ابن الأبار فى مدينة بلنسية بشرق الأندلس سنة ٥٩٥ هـ ودرس على والده وعلى غيره من علماء المدينة . ولما حاصر ملك أراجون خابىى الفاتح مدينة بلنسية ، فر ابن الأبار منها الى سلطان تونس أبى زكريا الحفصى أقوى ملك بالمغرب فى ذلك الوقت ، وطلب نجده بقصيدة سينية مشهورة ، يقول فى مطلعها :

أدرك بخيلك خيل الله أندلسا      أن السبيل الى منجائها درسا  
وهب لها من عزيز النصر ما التمس      فلم يزل منك عز النصر ملتصا

وقد بادر أبو زكريا إغاثة المدينة وأمداد أهلها بالأموال والأسلحة والإقوات ، ولكن بعد فوات الأوان، إذ سقطت المدينة فى يد ملك أراجون سنة ٦٣٦ هـ ( ١٢٣٨ م ) قبل أن تصلها النجدة .

واضطر ابن الأبار وأسرتة الى الهجرة الى تونس حيث عينه السلطان كاتباً له . ثم حدث أن غضب عليه السلطان ، فترك ابن الأبار تونس واستقر فى مدينة بجاية حيث كتب كتابه « اعتاب الكتاب » ، ذكر فيه من عوتب أو اعتب من الكتاب وعفى عنهم ، ثم رفعه الى السلطان أبى زكريا مستشفعاً ولى عهده المستنصر بالله ، فغفاهته السلطان وأعادته الى الكتابة .

ولما مات السلطان أبو زكريا وخلفه ابنه المستنصر بالله سنة ٦٤٧ هـ ، عاد ابن الأبار بفطرسه وكبرائه الى إثارة غضب السلطان الجديد . وانتهازاً هذه الفرصة وأخذوا يكيدون له بشتى الوسائل : فنسبوا اليه قصيدة فيها طعن فى الخليفة المستنصر يقول فى مطلعها :

طفا بتونس خلصسق      سموه ظمأ خليفـــــــــــــــه

فغضب منه المستنصر وأمر بقتله وحرقه سنة ٦٥٨ هـ ( ١٢٦٠ م ) .

#### ولقد ترك ابن الأبار عدة مؤلفات نذكر منها :

✽ **كتاب التكملة لكتاب الصلاة** : أى تكملة لصلوة ابن بشكوال السالف الذكر ، وهو عبارة عن تراجم لأسماء الملوك والعلماء الأندلسيين مرتبة حسب حروف الهجاء ، وفى آخر كل حرف يذكر المؤلف أسماء الغريباء الذين وفدوا على الأندلس من المشرق والمغرب .

وهذا الكتاب نشر على عدة مراحل : نشره أول الأمر المستشرق الإسباني كوديرا فى جزايرن ( مدريد ١٨٨٧ ) ، ثم نشر على نسخة خطية أخرى فى مكتبة سليمان باشا أباطة بالقاهرة تزيد على النسخة التى اعتمد عليها كوديرا ، فقام العالمان الإسبانيان الأركون وبالنشيا Alarcón, Palencia بنشر ملحق خاص بهذا الجزء الزائد من كتاب التكملة سنة ١٩١٥ . وعلى الرغم من ذلك ظل الكتاب ناقصاً من أوله بأسماء الأعلام التى تبدأ بحروف ا ، ب ، ت . . . وأخيراً عثر الاستاذ

الجزائري محمد شنب على هذا الجزء الناقص في مكتبة الأستاذ عبد الحى الكتاني ، فنشره في المجلة الأفريقية 1923 Revue Africaine .

ولاشك أن الكتاب يحتاج الى طبعة جديدة تضم كل هذه المحاولات والمجهودات السالفة ، كي يسهل على الباحث الاطلاع عليها .

✽ **كتاب المعجم لاصحاب الصدى :** والصدفي هو ابو علي الحسين بن محمد السرفسطي ٥١٤ هـ . وقد اهتم القاضي مياض السبتي الاندلسي ، وكان قاضيا ومحدثا كبيرا وتوفى سنة ( ٥٤٤ هـ ) بدراسة حياة هذا المحدث الكبير ، فالف معجما او فهرسة لشيوخ الصدفي . ثم جاء ابن الأبار وكتب معجمه الذي يحتوى على تراجم لتلاميذ الصدفي بنفى النظر عن موطنهم ، ورتب اسماءهم على حروف المعجم . وللأسف معجم القاضي عياض مفقود ولكن معجم ابن الأبار موجود ونشره كوديرا ( مدريد ١٨٨٥ ) .

✽ **كتاب العظة السيزام :** اى النوب المخطط كتابة مما يتضمنه من ادب وشعر وتاريخ . والكتاب يتناول اخبار المغرب والاندلس منذ الفتح الاسلامي الى منتصف القرن السابع الهجري ( ١٣ م ) . وهو مقسم الى قرون مستقلة ، تبدأ بالقرن الاول الهجري فيتكلم فيه عن موسى بن نصر وغيره من ولاة المغرب والاندلس وما قالوه من شعر ونثر . ثم ينتقل الى القرن الثانى الهجري ، فيتكلم عن عبد الرحمن الداخل وغيره من امراء المغرب والاندلس وما تركوه من تراث ادبي ، ويستمر هكذا الى نهاية الكتاب في المقتل السابعة .

والكتاب نشره دوزى اول الامر ثم الالائي مولر ، ثم الدكتور حسين مؤنس حديثا في جزأين مع مقدمة دراسية قيمة ( القاهرة ١٩٦٣ ) .

ولابن الأبار كتب اخرى ادبية مثل انتخاب الكتاب المالف الذكر ، ونشر معظمه السيد صقر ( القاهرة ١٩٤٧ ) وكتاب تحفة القادم الذي لم يبق منه الا مختصر له وهو مقتضب تحفة القادم الذي نشره بطرس البستاني في مجلة المشرق ، ويقول ابن الأبار انه سماه « تحفة القادم » لانه عارض به كتاب « زاد المسافر » لصفوان بن اديس المرسي ( ت ٥٩٣ هـ ) ( ٤٤ ) .



#### ( و ) مؤرخو القرن الثامن الهجري ( ١٤ م ) :

اذا انتقلنا الى القرن الثامن الهجري او الرابع عشر الميلادي ، نجد ان مدن الاندلس وولاياتها قد سقطت كلها في ايدي الاسبان حتى انحصر ملك المسلمين هناك في رقعة ضيقة من الارض ، وهى غرناطة واحوازها في جنوب شرق اسبانيا ، وبذلك انتقل الاسلام في الاندلس الى مرحلته الختامية .

( ٤٤ ) راجع عبد العزيز عبد الجيد : ابن الأبار ، حياته وكتبه ، ( تطوان ١٩٥١ ) .

## من التراث العربي الإسباني

ولا شك ان هذه المحن والخطوب التي مرت بالمغرب الاسلامي ، قد جعلت المؤرخ فيه يتجه اتجاهها فلسفيا عميقا ، فيعرف على علل الحوادث ، وأسباب قيام الدول ، وأسباب سقوطها . ومظاهر المعمران فيها ونحو ذلك . وهذا ما فعله فيلسوف مؤرخي الغرب قاطبة عبد الرحمن بن خلدون في مقدمة تاريخه التي لم يكتب مثلها في الاسلام على الاطلاق .

وما يقال من ابن خلدون يقال ايضا عن معاصره وصديقه لسان الدين بن الخطيب وزير مملكة غرناطة في ذلك الوقت . فقد حاول هو الآخر تفسير الاحداث التاريخية بدواسة المظاهر الاقتصادية والاجتماعية في الاندلس ، بل انه في بعض الاحيان كان يستعين بالاثار فينقل النقوش المكتوبة التي على شواهد القبور أو المنشآت الملكية . وقد سهل له منصبه كوزير مهمة الاطلاع على الوثائق الرسمية بدوان الانشاء بالقصر السلطاني اى قصر الحمراء .

فكتابة التاريخ في القرن الثامن الهجري لم تقتصر على الروايات الاخبارية ، بل تطورت الى الاهتمام بالشؤون العامة للجماعات ، وتحليل الحوادث والنفاذ الى اسرارها . ومن اهم مؤرخي هذا القرن نذكر :-

### ١ - لسان الدين بن الخطيب ( ٧١٣ - ٧٧٦ هـ = ١٣١٣ - ١٣٧٤ م )

ولد في لوشة Izná ، ودرس في غرناطة ، وشغف بالعلوم الطبية والفلسفية ، واقبل يدرسها على العالم المشهور يحيى بن هذيل ، كما ظهرت براعته في قرض الشعر ، وتجلى علمه الواسع بالادب العربي في سن مبكرة .

ولم يلبث ابن الخطيب بفضل مهارته وذكائه ان دخل الوزارة ، ونال حظوة كبيرة عند ملوك بنى الأحمر ، فصار وزيرهم الاول في عهد ابي الحجاج يوسف الاول وابنه محمد الخامس الفنى بالله .

ولم يقتصر نشاط ابن الخطيب السياسي على مملكة غرناطة فحسب ، بل امتد مؤثرا في سياسة دول المغرب ، مثل دولة بنى مرين في فاس ، ودولة بنى عبد الواد في تلمسان ، ودولة الحفصيين في تونس . كذلك اثرت سياسته في الممالك الاسبانية المسيحية مثل قشتالة وأراجون والبرتغال ، ومحفوظ لدينا رسائل عديدة باللغات العربية والقشتالية تبودلت بين هذا السياسي الداهية وبين ملوك تلك البلاد .

والى جانب هذا النشاط السياسي ، كان لابن الخطيب عقلية موسوعية ، استوعبت جميع أنواع المعارف والفنون المعروفة في عصره ، وفي هذا يقول هو نفسه :

الطب والشعر والكتابة  
سماتنا في بنى النجابه

وقد عرف عن ابن الخطيب انه كان يخصص الليل للقراءة والتأليف يساعده في ذلك ارق اصابعه ، بينما يخصص النهار لشئون الحكم والسياسة ، ولهذا لقب « بلى المعريين » .

ومن الغريب ان هذا المجهود الشاق الذي بذله ابن الخطيب في هاتين الناحيتين ، لم يحد من نشاطه وحيويته كوزير وعالم . وكذلك تلاحظ ان حياته العلمية قد اختلطت بحياته السياسية ،

وافادت كل منهما الاخرى . فمركزه السياسي كوزير اتاح له فرصة الاتصال بسفراء الدول المختلفة ، ومعرفة اخبار بلادهم . وعادة ما كان هؤلاء السفراء من العلماء . كذلك اتاح له منصبه كوزير فرصة الاطلاع على الوثائق والرسائل الرسمية المحفوظة بقصر الحمراء ، واستخدام مادتها التاريخية في مؤلفاته .

وفي نفس الوقت ، كانت مواهب ابن الخطيب العلمية من اهم العوامل التي ساعدت على تقوية مركزه السياسي كوزير ، وذلك عن طريق الرسائل والقصائد والحكم والنصائح التي كان يرسلها الى ملوك عصره من المسلمين والمسيحيين ، فكان لهما تأثير كبير عليهم وكثيرا ما استجابوا لنصيحته ، فنجحت بذلك معظم اهدافه السياسية ، وحسبان نشر الى تلك النصائح التي ارسلها ابن الخطيب الى ملك قشتالة بديو الاول ( القاسى El Cruel ) باللغة الاسبانية ، والتي اوردها المؤرخ المعاصر لويس دي ايبالا ، في تاريخه للملوك قشتالة ( ١٥٠٤ ) .

وفي سنة ٧٦٠ هـ ( ١٣٥٩ م ) حدث انقلاب في مملكة غرناطة ادى الى خلع سلطانها محمد الفنى بالله ، وتولية اخيه اسماعيل بن يوسف مكانه . وقد تمكن السلطان المخلوع من الفرار الى المغرب الاقصى ، والالتجاء الى سلطانه ابي سالم ابراهيم المريني . وصحب السلطان محمد الخامس الى المغرب بعض افراد حاشيته ومعاليكه ووزرائه نخص بالذكر منهم وزيره لسان الدين بن الخطيب .

وقد رحب بهم سلطان المغرب وانهم في بعض قصور بمدينة فاس عاصمة الدولة المرينية . ودامت مدة النفي في المغرب ثلاث سنوات ( ٧٦٠ - ٧٦٣ هـ ) لم يخل فيها ابن الخطيب الى الراحة والخمول في العاصمة كما فعل مواطنوه ، بل عكف على القراءة والتأليف ، وقرض الشعر .

والتنقل بين البلدان المغربية لمشاهدة آثارها والاتصال بعلمائها . ثم انتهى به المطاف الى مدينة سلا ( بجوار مدينة الرباط ) حيث استقر بها وبضاحيتها شالة Chella مرابطا بجوار أضرحة ملوك بني مرين .

وتشاء الاقدار ان يصاب ابن الخطيب في اقرب واهم الناس عليه ، فتموت زوجته وام اولاده التي كانت تقيم معه في بلد الغربة . وهنا تشتد آلامه ، وتغمره موجة من الحزن والتصوف تظهر آثارها بوضوح في نظمه ونثره ، وفي هذا يقول :

وصدر عني مما كتب على ضريحها :

دوع بالى وهياج بلبالى	وسامنى التكل بمد اقبال
ذخيرتي حين خائنى زمنى	وعلىنى في اشتداد احوالى
حفرتني في داري الضريح لها	تمللا بالحوال في الحوال
وغبطة توهم المقام معسى	وكيف لى بعدها بامهال

ذهب مالي وكتب آمالي	قد كنت مالي لما اقتضى زمي
وجهك عنى فليست بالسالي	اما وقد غاب في تراب سلا
ويقتضى سرعتي واعجالي	فانتظريني فالتوق بقلبي
فمن قريب يكون ترحالي	وموئدي لي لديك مضجعا

غير ان هذه الكارثة الفادحة لم تحل من حيوية ابن الخطيب ولا من قدرته على التأليف ، اذ استمر في منفاه بقرا ويكتب في شتى نواحي العلوم والفنون .

#### ومن أهم مؤلفاته التاريخية في هذه الفترة التي قضاه في المنفى :

✽ **كتاب اللوحة البديرة في الدولة النصرية:** ويتناول الكلام من مملكة غرناطة ، وصفات اهلها وعاداتهم وتاريخ ملوكها . ويقع في جزء واحد طبع في القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .

✽ **كتاب نفاضة الجراب في علالة الاغتراب:** وهو يصور حياة ابن الخطيب في هذه المدة التي قضاه في المنفى ، فيه نجد وصفا لمشاهداته في البلاد الغربية مع ذكر الاحداث السياسية التي مر بها المغرب في تلك الفترة . وهذا الكتاب يقع في ثلاثة اجزاء ، كان معروفا منها الجزء الثاني فقط وهو الذي تمت نشره وتحقيقه في القاهرة سنة ١٩٦٧ . ثم عشر أخيرا في مكتبة الرباط على الجزء الثالث من هذا الكتاب القيم وان كان الرأي لم يستقر بمدى الجزم بذلك (٤٦) .

✽ **كتاب معيار الاختبار في ذكر المعاصروالديار :** وهو عبارة عن رسالة في وصف بعض مبدن المغرب والاندلس ، كتبت في اسلوب فن القامات المعروف في الادب العربي . وقد نشر الجزء الخاص بالاندلس المستشرق الاسباني سيمونيت Simonet ، ونشر الجزء الخاص بالمغرب المستشرق الالماني مولر Muller ، وكذلك مطبعة أحمد يمى بفاس . ثم اعليت نشر الرسالة كلها من جديد ضمن مجموعتين رسائل ابن الخطيب تحت عنوان : « مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والاندلس » ( الاسكندرية ١٩٥٨ ) .

✽ **كتاب الحلل المرقومة في اللمع المنظومة:** وهو أرجوزة او الفية في اصول الفقه ، وهذا الكتاب مفقود ، غير انه توجد بعض الشروح التي كتبت حوله مثل شرح ابن خلدون ، وشرح ابي سعيد بن لب المسمى « الطرد الرسومة على الحلل المرقومة » ( مخطوط بالزاوية العياشية او الحمزاوية ، قسم الاصول ) (٤٧) .

( ٤٦ ) راجع ما كتبه حول هذا الموضوع في مقدمة كتاب نفاضة الجراب لابن الخطيب ص ٨ - ٩ .

( ٤٧ ) راجع مقالنا عن مؤلفات ابن الخطيب في القرب :

✽ **كتاب رقم الحظ في نظم الدول** : وهو ارجوزة تاريخية تتناول تاريخ الدول الاسلامية ، وقد اهداه الى سلطان المغرب ابي سالم ابراهيم المريني . والكتاب مطبوع في تونس في جزء واحد سنة ١٣١٧ هـ .

✽ **كتاب كناسة الدكان بعد انتقال السكان** : وهو عبارة عن مجموعة من الرسائل السلطانية من املاء ابن الخطيب على لسان سلطان غرناطة ، وموجهة الى سلطان فاس . وقد نص ابن الخطيب في بعض رسائله وكتبه انه جمعها بمدينة سلا في ذلك الوقت (٤٨) . وقد نشر الدكتور محمد كمال شيبانة هذا الكتاب ( القاهرة ١٩٦٨ ) .

وفي سنة ٧٦٣ هـ ( ١٣٦٢ م ) عاد السلطان محمد الخامس الى هرقه في غرناطة بعد حروب وخطوب شد اثره فيها ملكة قشتالة بدور القاسي ، وملك المغرب ابو سالم ابراهيم المريني .

كذلك عاد ابن الخطيب ، بناء على طلب سلطانه ، الى سابق منصبه كوزير لملكة بني الاحمر .

وباشر ابن الخطيب من جديد عمله السياسي في غرناطة ، ولكنه في الوقت نفسه عكف على القراءة والتأليف ، وكتب عدة مؤلفات تاريخية نذكر منها : -

✽ **كتاب الإحاطة في تاريخ غرناطة** : وهو عبارة عن تراجم الملوك وامراء وعلماء غرناطة ، وجميع الدين وفدوا عليها من المشرق والمغرب ، مرتبة اسمائهم على حروف المعجم .

وقد ذكر ابن الخطيب ان الدافع الاساسي لتأليف هذا الكتاب هو حبه لوطنه غرناطة ، ورغبته في كتابة تاريخ لبلده كما فعل ابن عساكر في تاريخ دمشق ، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، وابن عبد الحكم في تاريخ مصر .

وتوجد من هذا الكتاب عدة نسخ مبعدة وناقصة بين مكتبات المغرب واسبانيا ومصر . وقد نشر الاستاذ عبدالله عنان جزاين من المخطوط ، كما توجد طبعة مصرية قديمة غير كاملة في جزاين . كذلك يوجد مختصر لكتاب الإحاطة كتبه في اواخر القرن الثامن الهجري ، اديب مصرى اسمه بدر الدين البشتكي وسماه « مركز الإحاطة » ، وهو لا يزال مخطوطا وتوجد منه نسخة في مكتبة الجامعة العربية . واهمية هذا المختصر انه كتب من واقع النسخة الكاملة لكتاب الإحاطة ، ولذا احتفظ باجزاء ضاعت عن الاصول الموجودة لهذا الكتاب .

والواقع ان نشر كتاب الإحاطة يحتاج الى مجهود جماعي من الادباء والمؤرخين والجغرافيين ، لتحقيق ما ورد في هذه الموسوعة من اعلام وامكن ، وشرح اسلوبها المقعد على اساس علمي صحيح .

✽ **كتاب ربحانة الكتاب ونجعة المتناهب**: هذا الكتاب جمعه ابن الخطيب أيضا في هذه الفترة ، وهو عبارة عن المراسلات السلطانية التي دارت بين ملوك غرناطة ، ومعظمها من انشاء ابن الخطيب ، وبين ملوك الدول المجاورة . وقد نشر منه فقط المراسلات التي دارت بين ملوك غرناطة وملوك فاس من بني عبد الحق ، أو بني مرين في القرن الثامن الهجري ( ١٤ م ) نشرها العالم الإسباني جاسبار راميرو مع ترجمة أسبانية لها بعنوان :

Gaspar Remiro : Correspondencia diplomática entre Granada y Fez en el siglo XIV Granada 1916.

أي ( المكاتبات الدبلوماسية بين غرناطة وفاس في القرن الرابع عشر الميلادي ( غرناطة ١٩١٦ ) وباستثناء هذا الجزء المنشور ، فإن كتاب الريحانة لا يزال مخطوطا .

ولقد رسم ابن الخطيب لفرناطة طوال حكمه كوزير مستبد ، سياسة خارجية نابذة تجاه المغرب ، قوامها الارتباط بعجلة فاس ، ومحاولة ارضاء سلاطين بني مرين في كل ما يطلبونه من مملكة غرناطة ، وفي ذلك يقول ابن خلدون : « وكانت هيته ممتدة الى المغرب وسكانه ، فكان لذلك يقدم السوابق والوسائل عند ملوكه » .

وقد اثارته هذه السياسة معارضة الكثيرين من رجال الدولة ، فكثرت الدعايات ضده ، وتلبذ الجو بينه وبين سلطانه محمد الخامس ، واضطر ابن الخطيب آخر الامر الى الهروب الى المغرب والاتجاء الى سلطانه ابي فارس عبد العزيز المريني ، الذي رجب به واحله من مجلسه محل الاصطفاء والقرب ، وذلك سنة ٧٧٣ هـ ( ١٣٧١ م ) .

على ان موضع الاهمية هنا ، هو ان ابن الخطيب الذي كان يلمس قوة المغرب في عهد صديقه السلطان عبد العزيز ، رأى بعد ان استحكم العداء بينه وبين ملك غرناطة ، ان يسير في سياسته التقليدية المغربية الى اقصى حدودها خطورة ، الا وهي تحريض سلطان فاس على الاستيلاء على غرناطة ، ليصل بذلك الى هدفه الرئيسي وهو تحقيق الوحدة مع المغرب . ويبدو ان هذه السياسة صادفت هوى في نفس السلطان عبد العزيز - لا سيما بعد ان ضم المغرب الاوسط الى مملكته - فوعده بتنفيذها .

ولكن الظروف سرعان ما تغير الاحوال ، اذ يموت السلطان عبد العزيز بعد هذا الوقت بقليل سنة ٧٧٤ هـ ، ويخلفه على عرش المغرب ابنه أبو زيان محمد السمسيد ، وكان طفلا في الرابعة من عمره ، فاستبد بالامر وزيره ابوبكر بن غفاري ، وانقلبت الاوضاع السياسية في المغرب راسا على عقب .

ورأى ابن الخطيب ان يتقرب الى السلطان الطفل ووزيره ، فالف كتابا مناسباً لهذا الوضع الجديد اسماءه :

### ✽ **كتاب أعمال الإسلام فيمن يبيع قبل الاختلام من ملوك الإسلام** .

وهذا الكتاب ربما كان آخر انتاج علمي لابن الخطيب ، وهو عبارة عن تاريخ عام للعالم الإسلامي ، وينقسم الى ثلاثة اقسام : -

**القسم الأول :** يتناول تاريخ المشرق الإسلامي من السيرة النبوية حتى عصر المماليك وهو لا يزال مخطوطا .

**القسم الثاني :** عبارة عن تاريخ عام للأندلس من الفتح العربي حتى عصر المؤلف أى حتى القرن الثامن الهجرى . وقد أضاف إليه ابن الخطيب مختصرا لتاريخ المماليك المسيحية الإسبانية مثل قشتالة وإراجون والبرتغال ، فهو أول تاريخ شامل لإسبانيا وقد نشره ليفى برونفيسال سنة ١٩٢٤ .

**القسم الثالث :** ويتناول تاريخ المغرب العربي من أهواز بركة شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا حتى بداية عصر الموحدين ، وهى نهاية غير طبيعية بالنسبة للتسعين الأول والثاني التى بلغت عصر المؤلف نفسه مما يجعلنا نعتقدان ابن الخطيب قتل قبل أن يتم هذا القسم الثالث ، والآخر من كتابه .

وقد قمت بنشر وتحقيق هذا القسم بالاشتراك مع الأستاذ محمد إبراهيم الكتاني سنة ١٩٦٤ ( بالدار البيضاء ) .

نهاية ابن الخطيب كانت مأساة إذ تمكن سلطان غرناطة محمد الخامس من التدخل فى شؤون المغرب والقبض على ابن الخطيب وقتله وحرقه بعد امتحانه وتعذيبه ومصادرة أمواله سنة ٧٧٦ هـ ( ١٢٧٤ م ) . ويؤت ابن الخطيب انقطع أهم مصدر عربي لتاريخ غرناطة .

#### ٢ - عبد الرحمن بن خلدون : ( ٧٢٢ - ٨٠٨ هـ - ١٢٢٢ - ١٤٠٦ م )

ولد فى تونس ، ولكن أجداده أندلسيون من أشبيلية ، وقد درس على عدد كبير من العلماء الأندلسيين الذين هاجروا إلى تونس واستقروا فيها . وفي شبابه اجتنبه بلاط بنى مرين فى فاس للخدمة فيه ، وهناك اتصل ابن خلدون بالوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب حينما نفى مع سلطانه إلى المغرب ، وتوطدت بينهما صداقة متينة تظهر بوضوح فى تلك الترجمة الدقيقة التى أفردها له ابن الخطيب بعد عودته إلى وطنه فى كتابه الإحاطة ، قال فيها : -

« وأما المترجم به ( أى ابن خلدون ) فهو رجل فاضل حسن الخلق ، جم الفضائل ، ظاهر الحياء ، أصيل المجد ، وقوف المجلس ، عزوف عن الضيم ، صمب المقادة ، قوى الجأش ، طامح لقن الرياسة ، شديد البحث ، صحيح التصور ، كثير الحفظ ، حسن العشرة ، مفخر من مفاخر الترخوم المغربية . شرح البردة شرحا بديعا دل على غزارة حفظه ، وتفطن إدراكه ، ولخص كثيرا من كتب ابن رشد ، وعلق للسلطان أبي سالم فى العقليات تقييدا مفيدا فى المنطق . ولخص محصل الإمام فخر الدين الرازى ، وبه داعيته ، فقلت له : لى عليك مطالبة ، فانك لخصت محصلى ( لان الرازى كان يسعى أيضا بابن الخطيب ) ، والف كتابا فى الحساب ، وشرع



في هذه الابام في شرح الرجز الصادر عن في اصول الفقه بشئ لا غاية فوقه في الكمال (٩٦) ) يشير بذلك الى كتابه الحل المرقومة في اللع التنظيم السالف الذكر - وهو الفية في اصل الفقه .

وفي سنة ٧٦٤ هـ ( ١٣٦٣ م ) سافر ابن خلدون الى اسبانيا في مهمة رسمية تتعلق بتأكيد صلح بين ملك المغرب وملك قشتالة بدور القاسي الذي كان مقيما في اشبيلية مقر اجداد ابن خلدون . وقد عرض عليه الملك الاسباني ان يبقى في اشبيلية وان يرد عليه املاك اسرته، ولكن ابن خلدون اعتذر شاكرًا ، ثم رحل الى غرناطة حيث لقي صديقه ابن الخطيب ، وسرى بجارية اسبانية تدعى هند . وبعد اقامة قصيرة عاد ابن خلدون الى المغرب حيث انغمس في حياة سياسية حافلة بالاحداث سواء في بلاط المرينيين في فاس او الحفصيين في تونس ، او بني عبد الواد في تلمسان .

وحينما حلت بابن الخطيب تلك المحنة التي اودت بحياته ، لم يتردد ابن خلدون في العمل على انتقاذ حياة صديقه ، اذ يقول هونفسه في هذا الصدد : -

« وبعت الى ابن الخطيب من مجلسه مسترخا بي ومتوسلا ، فخطبته في شأنه اهل الدولة ، ومولت فيه منهم على وترمار ، وابن ماساي ، فلم تنجح تلك السعاية وقتل ابن الخطيب في محبسه ، وكان ذلك في سنة ٧٧٦ هـ » ( ٥٠ ) .

وتشير الروايات الى ان ابن خلدون بعد هذا الحادث ، مل السياسة والحياة العامة ، وآثر الاعتزال والانطواء اربع سنوات ( ٧٧٦ - ٧٨٠ هـ ) قضاها في قلعة بني سلامة او قلعة تاووفزوت التي تقع على بعد خمسة كيلو مترات من مدينة فوندة الحالية في ولاية وهران غربي الجزائر ( ٥١ ) . وقد نص ابن خلدون على ذلك بقوله :

« وانزلوني باهلي في قلعة ابن سلامة ( او بني سلامة ) ، من بلاد بني توجين ، التي سارت لهم باقطاع السلطان ، فاقمت بها اربعة اعوام ، متخليا عن الشواغل كلها ، وشرعت في تأليف هذا الكتاب ، وانا مقيم بها ، واكملت المقدمة منه على ذلك النحو القريب الذي اهديت اليه في تلك الخلوة ، فسالت فيها شائيب الكلام والمعاني على الفكر ، حتى امتنعت زبدتها ، وتألفت نتائجها ( ٥٢ ) » .

وواضح من النص السابق ان ابن خلدون كتب مقدمة تاريخه الخالدة في تلك الخلوة .

وعاش ابن خلدون بعد ذلك مدة طويلة تقرب من الثلاثين سنة ، انتقل خلالها الى الشام ومصر ، حيث ولى منصب قاضي القضاة المالكية في القاهرة ست مرات . وتشير المراجع

( ٩٦ ) راجع ( القرى : تلح الثاني ج ٨ ص ٢٧٧ - ٢٨٦ ) .

( ٥٠ ) راجع ( ابن خلدون : التعريف بابن خلدون ورحلته غربة وشرقاً ص ٢٢٧ نشر ابن تاويت الطنجي ) .

( ٥١ ) ما زالت اطلال هذه القلعة بالية ويشال انه توجد بها حفرة كبيرة يظن ان ابن خلدون كتب مقدمة تاريخه فيها ( المصدر السابق ص ٢٢٨ ) .

( ٥٢ ) نفس المصدر السابق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ،

الى انه لما حاصر تيمورلنك المغولي مدينة دمشق ، تصادف ان كان ابن خلدون بداخلها ، فاستعمل الحيلة حتى خرج منها وقصد تيمورلنك راجيا انقلبا المدينة ، وحده حديثا علما كله اطراء ومديح ، فاعجب به تيمور وقرر ان يستبقه في خدمته ، فلم يرفض ابن خلدون وانما استأذنه في ان يذهب الى القاهرة ليمود بأهله وكتبه ، فاذن له ، ورحل ابن خلدون الى مصر وهو لا يكاد يصدق بالنجاة .

ولقد درس على ابن خلدون عدد من المؤرخين المصريين نخص بالذكر منهم تقي الدين احمد القرطبي الذي صاخره وتأثر به في بعض كتاباته. وتولى ابن خلدون بمصر سنة ٨٠٨ هـ ومن أشهر مؤلفاته :

### ❖ كتاب العرب وديوان البيت والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر .

طبع هذا الكتاب في بولاق في سبعة اجزاء سنة ١٨٦٧ . والجزء الاول من هذا التاريخ هو المقدمة المشهورة التي ينظر فيها للتاريخ على انه فرع من الحكمة اى الفلسفة ، وان باطنه نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومبادئها ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها ، ومن ثم لابد من دراسة طبائع البشر والمعران حتى يستطيع الانسان تفهم الحوادث وتقدها واستقصاء عللها واسبابها .

هذا وقد تضمنت المقدمة أيضا معلومات هامة عن حضارة المغرب والاندلس وأنظمة الحكم فيها او ما يسمى بالخطط ( بضم الخاء : Institutions (٥٣) . اما بقية اجزاء التاريخ فهي تتناول اخبار العرب واجيالهم منذ بدء الخليقة الى عصره ثم اخبار البربر واجيالهم ودولهم بديان المغرب .

### ❖ كذلك كتب ابن خلدون كتابا آخر تضمن اخباره ورحلاته في المشرق والمغرب ، بعنوان « التعريف بابن خلدون غربا وشرقا » نشره محمد بن تايوت الطنجي ( القاهرة ١٩٥١ ) .

### ❖ كتاب الحلل الموشية في ذكر الاخبار الراكشية ، مؤلف مجهول ( القرن الثامن الهجري ( ١٢٤ ) .

مؤلف هذا الكتاب لم يذكر اسمه على كتابه ، ولكنه يشير الى انه فرغ من تأليفه في يوم الخميس ١٢ ربيع الاول سنة ٧٨٣ هـ ( ١٣٨١ م ) اى في عهد كل من السلطانين محمد الخامس - الفنى بالله - ملك غرناطة : وابي زيد عبد الرحمن بن ابي الحسن المريني ملك المغرب .

( ٥٢ ) الخطبة ( بضم الخاء ) تعنى نظام الحكم يقال خطبة الخلافة او خطبة القضاء .. الخ اما الخطبة ( بضم الخاء ) فعنى الحمى أو المنفعة مثل خطف مصر والقاهرة المقرئى ، وخطف الشام كثر على .. الخ .

ولقد نسب بعض المؤرخين المغاربة المحدثين تأليف هذا الكتاب إلى أديب مالقي اسمه أبو عبدالله بن أبي السمك العامري ( كان حيا في أواخر القرن الثامن الهجري ) . غير أن هؤلاء المؤرخين لم يذكروا - للأسف - الدليل الذي اعتمدوا عليه لاثبات صحة هذه النسبة (٥٤) .

ويقع كتاب الحل الموشية في جزء واحد ، وقد طبع أولا في تونس بواسطة البشير الفرقي ( تونس ١٩١٠ ) ، ونسبه هذا الناشر خطأ إلى الوزير الفرناطي لسان الدين بن الخطيب الذي توفي قبل تاريخ تأليف هذا الكتاب بنحو سبع سنوات !! .

وقد أعاد طبع هذا الكتاب الاستاذ علوش ضمن مطبوعاته معهد الدراسات العليا بالرباط سنة ١٩٣٦ ، وأن كانت هذه الطبعة لم تسلم هي الأخرى من التحريف . ولقد ترجم أوبني ميراندا كتاب الحل الموشية إلى اللغة الإسبانية ، وطبعت الترجمة بمعهد مولاي الحسن بتطوان . وبدأ كتاب الحل الموشية بتأسيس مدينة مراكش على يد أمير المرابطين أبي بكر بن عمر المتوفى سنة ٤٦٢ هـ ( ١٠٦٩ م ) ويتناول عصر المرابطين والموحدين في شيء من التفصيل لم يستعرض الحوادث التاريخية التي وقعت في عصر بني عبد الحق ، أو بني مرين إلى سنة ٧٨٣ هـ ( ١٣٨١ م ) .

ولقد استمد المؤلف معلوماته التاريخية من كتاب أصيلة معاصرة نص على أصحابها صراحة ، بعضها موجود والبعض الآخر مفقود . والكتاب قيم ومفيد لانه تضمن حقائق تاريخية ثابتة صحح لنا الكثير من الأخطاء التي وردت في الكتب الأخرى ، حلول تاريخ بناء مدينة مراكش ، وأصل تسمية المرابطين ، والنظام الحربي المغربي على عهد المرابطين والموحدين (٥٥)

### ❖ الأبنيس المغرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس :

اختلف المؤرخون حول مؤلف هذا الكتاب فالبعض ينسبه إلى أبي العباس أحمد بن أبي زرع ، والبعض الآخر ينسبه إلى صالح بن عبد الحليم الفرناطي ، وكلاهما عاشا وماتا بالمغرب في النصف الأول من القرن الثامن الهجري . ( ١٤ م ) .

والكتاب يتناول تاريخ المغرب الأقصى من سنة ١٤٥ هـ إلى سنة ٧٣٦ هـ أي أنه يشمل تاريخ الدول الخمس التي تداولت حكم المغرب في هذه الحقبة الطويلة وهي : دولة الأدارسة ، ودولة زناته ( المفاويين واليفرانيين ) ، ثم دولتا المرابطين والموحدين ، وأخيرا دولة بني عبد الحق ،

( ٥٤ ) راجع على سبيل المثال ( سليمان الحوات : البذور الصفوية في مناقب الزاوية الدالية لوحة ١٢ ، مطبوع بوزارة الريا ط ١٩٤١ D. 261 محمد بن عبد الله بن المؤقت المصفيوي المراكشي : السعادة الأبدية في التعريف بشاهير الحضرة المراكشية ج ٢ ص ١٧٧ ( مطبوع على الحجر بفاس ) ، عباس بن إبراهيم المراكشي : الإسلام بمن حل بمراكش وألمعت من الأعلام ج ١ ص ٢٤ ( فاس ١٩٣٦ ) راجع كذلك :

Levi Provençal : Les Historiens des Chorfâ P. 385-386.

( ٥٥ ) راجع مقالنا ( دراسة حول كتاب الحل الموشية ، ونهيمته في تاريخ المرابطين والموحدين ، مجلة تطوان ، العدد الخامس ، ١٩٦٠ ) .

أو بنى مرين التى انتهى المؤلف في عهدها كتابها وهاداه الى السلطان الخامس من ملوكها وهو أبو سعيد عثمان المريني ( ٧١٩ - ٧٣١ هـ ) ولقد طبع هذا الكتاب على الحجر بفاس مرارا ، اولها سنة ١٨٨٥ ثم طبع طبعة حديثة بالرباط سنة ١٩٣٦ ، ولكنها للأسف غير كاملة اذ تنتهى عند عصر الخليفة يوسف بن عبد المؤمن الموحدى ، كذلك اهتم المستشرقون بنشر هذا الكتاب وترجمته ، فهناك طبعة في جزاين للعالم السويدي تورنبرغ Tornberg مع ترجمة لاتينية ( اسبلا ١٨٤٢ - ١٨٤٦ ) ، وهناك ترجمة ألمانية للدومباي Dombay سنة ١٧٩٤ ، وترجمه الى البرتغالية الأب مورا Moura بلشبونة سنة ١٨٢٨ ، وترجمة فرنسية لبوميه Beaumier باريس ١٩٦٠ . على أنه يلاحظ ان بعض المستشرقين ترجموا كلمة القرطاس بمعناها اللفظي أى الورق Papier مع انه اسم علم لحديقة بضواحي فاس غرسها الزعيم المغربي زيري بن عطية الغراوى الذى حكم المغرب اواخر القرن الرابع الهجرى للدرجة انه كان يعرف باسم القرطاس ايضا . وعلى هذا الاساس نرى ان كلمة القرطاس ينبغي ان تبقى كما هى عند نقلها الى لغة اجنبية اخرى باعتبارها اسم علم جغرافى .

وعلى الرغم من اهتمام المؤرخين بهذا الكتاب ، فاننا نلاحظ أنه ملئ بالاطغاء التاريخية مما جعل بعض المؤرخين القدامى والمحدثين ينتقدون صاحبه ويتهمونه بالكذب والاختلاق . ويكفى أن نشير الى تعليق الكاتب المعاصر له وهو الخطيب أبو عبد الله بن مرزوق في كتابه « المسند الصحيح الحسن في مآثر ابي الحسن » حيث يقول : « قبئو مرين امرهم الله اعلام زناته ورساؤها وكبار قبائلها وعظمائها ، وقد وقفت قديما على رفع نسبهم الى زناته ، وقرات بين يدي المولى المرحوم ابو الحسن المرينى ما كتبه ابن زرع في ذلك ، ومنهم سمعت قدس الله روحهم ، ان كثيرا من اخبار ابن ابي زرع انكرها والدهم المرحوم المولى ابو سعيد عثمان ، واكذبه فيما ادركه مما حكاه على خلاف ما وقع عليه (٥٦) . كذلك لم يسلم صاحب القرطاس من نقد المؤرخين المحدثين من امثال دوزى ، لويش ميراندا ، بونس بويجس ، وغيرهم فاتهموه بأنه كثيرا ما استسلم لخياله (٥٧) .

#### ✽ تحفة النظائر في غرائب الامصار وعجائب الاسفار المعروف برحلة ابن بطوطة :

صاحب هذه الرحلة هو ابو عبد الله محمد الطنجي اللواتي (نسبة الى قبيلة لواتة البربرية) ويلقب بشمس الدين ويعرف بابن بطوطة ( توفى سنة ٧٧٩ هـ - ١٣٧٨ م ) .

( ٥٦ ) ابن مرزوق : المسند الصحيح الحسن في مآثر المولى ابي الحسن ، لوحة ١٩ ( مخطوط رقم ١١٩ خزائن الرباط ) .

( ٥٧ ) راجع على سبيل المثال :

Huci Miramda : La Salida de los Almoravides :

del desierto, Hesperis 1959 & Pons Boigues: Historiadores y Geografos arabigo — Espanoles p. 240).

ولد في مدينة طنجة سنة ٧٠٤ هـ ( ١٣٠٤ م ) ولما بلغ النائية والعشرين من عمره ، قام برحلته الواسعة التي شملت معظم أرجاء العالم المعروف في ذلك الوقت ، وهي تنحصر في ثلاث رحلات : -

الرحلة الاولى : غادر فيها طنجة مسقط رأسه سنة ١٣٢٥ م ، وطاف بانحاء المغرب الأقصى ثم اتجه نحو الشرق عبر الجزائر وتونس وليبيا ثم مصر . ومن هناك سافر الى الصعيد وسافر في طريق الحج الجنوبي الى ميناء عيلاب على ساحل البحر الاحمر كي يبحر من هناك الى ميناء جدة في الحجاز . الا انه لم يستطع الابحار من عيلاب بسبب حرب قامت بين اهالي هذه المنطقة ( البجاة ) وبين امراء الممالك حكام مصر ، فاضطر ابن بطوطة الى العودة الى القاهرة ومتابعة رحلته الى الحجاز عن طريق الشام .

وبعد تأدية فريضة الحج ، اتجه الى العراق وايران وبلاد الاناضول (آسيا الصغرى)، ثم عاد الى الحجاز وحج للمرة الثانية ، وبقي مجاورا في مكة مدة سنتين .

وفي سنة ١٣٢٩ م غادر الحجاز متجه نحو الجنوب ، فزار اليمن وبلاد الخليج العربي مثل الاحساء والبحرين ، ثم عاد الى مكة وحج للمرة الثالثة .

ثم اتجه ابن بطوطة بعد ذلك الى الدولة البيزنطية عبر مصر والشام وآسيا الصغرى ، واستقر في العاصمة مدينة القسطنطينية مدقمكنته من وصفها وصفا دقيقا. ومن القسطنطينية اتجه الى أقصى الشرق حيث زار خوارزم ، وتركستان وافغانستان ، والسند والهند . وكان الاسلام منتشرا في شمال الهند حتى سلسلة جبال فندياس في جنوب دلهي وأودلهي. وكانت هذه المنطقة الاسلامية تعرف بهندوستان وعاصمتها مدينة دلهي التي وصفها ابن بطوطة بالحسن والحصانة ، كما وصف ملوك البيريدالدين كانوا يشرفون على حالة الامن في البلاد ، ويتعرفون على كل شخص غريب يصل اليها ، مثل جهاز المخابرات اليوم . كذلك لاحظ ان الاهالي في دلهي يخرجون من باطن الارض ارضا سود اللون مخزوننا منذ مائة سنة على عهد السلطان بلبان لمقاومة حصار المغول . وقد اكل ابن بطوطة منه وقال ان طعمه طيب . هذا ، وقد استطاع ابن بطوطة ان يجتذب محبة سلطان الهند محمد شاه ، الذي عينه قاضيا في بلاده ثم ارسله مرافقا لبعثة هندية الى ملك الصين ، فمر في طريقه بجزيرة سرنديب ( سيلان ) وجزيرة سومطرة ، وجزائر الهند الشرقية ثم الصين . وقد وصف كل ما رآه وعائنه وصفا دقيقا معمنا، واهتم بصفة خاصة بالنواحي الاجتماعية والاقتصادية .

وعاد ابن بطوطة بعد هذه الرحلة الطويلة الى مكة حيث حج للمرة الرابعة ، ثم واصل سيره عائدا الى بلاده عبر مصر وتونس والجزائر ، فوصل فاس سنة ١٣٤٩ م .

### الرحلة الثانية :

اقام ابن بطوطة في المغرب حوالي سنة، ثم قام رحلته الثانية الى الاندلس سنة ١٣٥٠ م. والمقصود بالاندلس في ذلك الوقت هو مملكة قرطبة آخر مملكة اسلامية في اسبانيا . وقد

وصف ابن بطوطة خط سيره من جبل طارق الى مدينة رنده Ronda ، ثم الى بلدة مربله Marbella ، وسهيل Fuengirola على الساحل الشرقى الاسباني .

وقد وقعت له في بلدة سهيل غارة بحرية معادية كاد يقتل فيها لولا انه لجأ الى برج المدينة .

ثم واصل سيره بحذاء الساحل الشرقى الى مدينة مالقة ، فوصف ما اشتهرت به من فاكهة كالتين والصب والرمان ، كما وصف الفخار ذا البريق المعدني الذي اشتهرت بصناعته، ثم غادر مالقة الى العاصمة غرناطة ، وهناك لم يستطع مقابلة السلطان ابي الحجاج يوسف الاول ، لانه كان مريضاً ، ولكن والده السلطان بعث اليه بدنانير ذهبية كرمم للضيافة .

وقد وصف ابن بطوطة مدينة غرناطة كما وصف الزوايا والروابط الصوفية التي كانت منتشرة في الجبال المحيطة بها مثل رابطة العقاب وزاوية بنى المحروق . ولاحظ وجود جالية إيرانية كبيرة ( من المعجم ) في غرناطة ، وهي ظاهرة اجتماعية مهمة ، ويشير الوزير ابن الخطيب في كتابه الاحاطة الى انه اجتمع بابن بطوطة في بستان القاضي ابي القاسم بن هاصم بغرناطة ، وياتوا معه ليلتين حدثهم فيها احاديث غريبة عن رحلاته . ثم عاد ابن بطوطة الى فاس سنة ١٤٥١ م .

### الرحلة الثالثة :

اقام ابن بطوطة في بلاده عاما واحداً ، ثم استأنف رحلته الثالثة الى بلاد السودان الغربي سنة ١٤٥٣ م . وقد استغرقت هذه الرحلة ثلاث سنوات عاد بعدها الى فاس ، حيث استقر في حاشية السلطان ابي عنان فارس المريني ، يخبر الناس بما رآه من العجائب والغرائب .

ولقد اشار كل من ابن الخطيب وابن خلدون الى ان بعض الناس كذبوا ابن بطوطة فقال ابن خلدون : « واستغرب به السامعون ، وتناهى الناس بتكذيبه ، ولقيت ايماناً الوزير المغربي فارس بن ورداد ، فقاوضته في هذا الشأن ، فقال لى الوزير « اياك ان تستنكر مثل هذا من احوال الدول بما اذك لم تره » . وقد علق ابن خلدون على ذلك بقوله : « ان الانسان يتيقن ان يهيم على نفسه فيميز بين طبيعة الممكن والممتنع يصريح عقله ، فما دخل في نطاق الامكان قبله ، وما خرج عنه رفضه » . وواضح من كلام ابن خلدون انه كان يشك في احاديث ابن بطوطة والواقع ان هذا الرحالة الطنجي كان صادقاً في أقواله ، مصيباً في احكامه ، وقد اثبتت الحوادث ، واخوال الرحالة الاوربيين والمؤرخين ، صدق روايته . فوصفه القسطنطينية ايده الحوليات البيزنطية ، ووصفه لصر حينما قال بلن المراكب التي كانت تمر في نيلها بين شطرى الوادى ، بلغ عددها للاثين الفا ، وان عدد السفائن على الجمال بلغ اثني عشر الفا ، لم يكن مبالغاً فيه ، لان مثل هذه الأرقام ذكرها الرحالة الإيطالي فريسكو بالدى Frescobaldi الذى زار مصر بعد ابن بطوطة بنحو خمسين سنة . هذا ، ويلاحظ ان ابن بطوطة لم يكتب رحلته بنفسه ،

بل قدمها على شكل مذكرات أو مسودات الى سلطان المغرب ابى عنان فارس المرينى الذى أدرك أهميتها وأمر كاتبه الأديب القرنطى ، عبدالله ابن جزى بصياغتها بالشكل التى هى عليه الآن . وقد انتهى ابن جزى من كتابتها فى ثلاثة أشهر فقط .

هذا ، ويلاحظ ايضا ان ابن بطوطة فى الجزء الخاص بوصف المغرب من رحلته ، قد تغلبت عليه العاطفة الوطنية بحكم كونه مغربيا ، فجمال المغرب فى قمة البلاد التى زارها من حيث الرخاء ورخص الاسعار ، وكثرا ما قارن بين المغرب والبلاد الاسلامية ولا سيما مصر فى هذه النواحي الاقتصادية والاجتماعية . ولم ينس ان يضمن كلامه ابياتا شعرية تعبر عن حبه لوطنه مثل قوله :

بلاد بها نيطت على تماثي      وأول ارض من جلدى تراهها  
وقوله أيضا :

المغرب احسن ارض      ولي دليسل هلييه  
البدر يرقب منه      والشمس تسمى الييه

كذلك أورد ابن بطوطة جزءا كبيرا من كلامه فى مدح سلطان المغرب على إمامه ابى عنان فارس المرينى ، فعدد أعماله العمرانية كبناء المارستانات ( المستشفيات ) فى كل بلد ، وبناء المدارس الصنانية فى فاس التى امتازت على مدارس المشرق بالاسراع وكثرة المياه .

كذلك يشير ابن بطوطة الى اهتمام السلطان ابى عنان ببناء الاساطيل البحرية وكيف انه كان يذهب بنفسه الى غابات جنانته بنواحي مدينة الرباط ، ليشرف بنفسه على قطع الاشجار الخاصة ببناء السفن ، كذلك بلغ اهتمامه بجبل طارق الذى كان تابعا للمغرب فى ذلك الوقت ، أن امر الصناع بعمل هيكل أو مجسم مصغر لهذا الجبل بأسواره وإبراجه ومخازنه وأبوابه . ووضع هذا المجسم فى قصره بالشور السعيد : وذلك لشدة اهتمامه بهذا الثغر العظيم ، وما كان يؤمله فى إعادة فتح بلاد الاندلس التى سقط معظمها فى يد الاسبان .

وتوفى ابن بطوطة سنة ٧٧٩ هـ ( ١٣٧٨ م ) وقبره يزور فى طنجة وقيل انه قبر امه . والرحلة نشرها مع ترجمة فرنسية العالمان دفريرى وسانجوينتي Defremery et Sanguinetti فى أربعة اجزاء وجزء خامس للفهارس . كذلك هناك طبعت عربية عديدة مثل : طبعة الأزهر ، ووادى النيل فى القاهرة ، وطبعة سلسلة الروائع اللبنانية تحقيق فؤاد أفرم البستاني . كذلك ترجمت هذه الرحلة الى معظم لغات العالم .

## ( ز ) : مؤرخو القرن التاسع الهجري ( ١٥ م ) :

في هذا القرن التاسع الهجري ، حظيت اسبانيا المسيحية بوحدة سياسية شاملة توجت بزواج الملكين الكاثوليكيين Los Reyes Catolicos ، فرناندو ملك ارجون وازابيل ملكة قشتالة سنة ٨٧٢ هـ ( ١٤٦٩ م ) . وبهذا الزواج اتحدت هاتان المملكتان اللتان كانتا في منازعات وحروب مستمرة . ولا شك ان هذا الاتحاد ، كان معناه انتهاء مملكة غرناطة الاسلامية ، لان بقاء هذه المملكة الصغيرة ، كان راجعا الى حد كبير الى المعاد القائم بين هاتين الدولتين .

وبالفعل كان اول شيء اهتم به هذان الملكان الكاثوليكيان ، هو تصفية مملكة غرناطة ، وازالة الحكم الاسلامي من اسبانيا . وقد اتجا في ذلك سياسة مزدوجة تقوم على القوة العسكرية من جهة ، والذلة التفرفة والفتن الداخلية بين المسلمين من جهة اخرى .

واستمرت الحروب بين الجانبين فترة طويلة تزيد على العشر سنوات ، تخللتها ثورات وحروب داخلية بين حكام المسلمين من بني نصر ، مما زاد في ضعف قوتهم .

واخيرا انتهى الامر باستسلام آخر ملوك بني الاحمر ، ابو عبد الله Boabdil واستيلاء الاسبان على غرناطة في ربيع الاول سنة ٨٩٧ هـ ( يناير ١٤٩٢ م ) . والمصادر العربية المعاصرة التي تؤرخ لهذه المرحلة الختامية تكاد تكون معدومة ، ولكن من حسن الحظ بقيت لدينا قطعة تاريخية فريدة ، مجهولة المؤلف ، تصف احداث هذه الفترة الاخرى فوهي بعنوان :  
« نبذة المصير في اخبار ملوك بني نصر » مؤلف مجهول .

والكتاب يتضمن احداث تسليم غرناطة ونزوح الاندلسيين الى المغرب . وواضح من اسلوب هذا الكتاب ان مؤلفه - السدي اخفي اسمه - جندي معاصر ، حضر المواقع ، وخاض غمراتها ، وراقب الحوادث والانقلابات وما عقبها من احداث ومفاجآت ، وشاهد انهيار تلك الحصون والابرار التي كان قد اشترك في الدفاع عنها ثم يصف بعد ذلك كيفية نزوح الاندلسيين الى بلاد المغرب بعد تسليم بلهم . ( ٥٨ )

نشر هذا الكتاب الاستاذ الفريد يستاني مع ترجمة اسبانية للاب كارلوس كيروس ( العرائش . ١٩٤٠ ) .



## ( ح ) المؤرخون المغاربة بعد ضياع الاندلس :

١ - الحسن الوزان او يوحنا ليون الافريقى ( ١٤٨٨ - ١٥٣٢ ) ( ٨٩٣ - ٩٣٨ هـ )

مع بداية العصر الحديث اى في القرن السادس عشر الميلادى ، ظهر رحالة مغربي .



اسمه العربي هو الحسن الوزان القاسمي الغرناطي ، واسمه الاوربي هو ليون الافريقي Leon Africanus ولد في غرناطة سنة ٨٩٣ هـ (١٤٨٨ م) ، وبعد سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ م ، هاجرت أسرته الى مدينة فاس بالغرب الأقصى . ومن هناك طاف الحسن الوزان في بلاد المغرب والسودان الغربي ثم ارتحل الى المشرق وزار مصر والشام والحجاز والاناضول والقسطنطينية ، ثم عاد الى مصر ليبحر منها عائدا الى الغرب . وفي الطريق اسره بعض قراصنة التصاري وحملوه الى روما ، وقد موه هدية الى البابا ليون العاشر . ويبدو ان البابا قدر فيه علمه واخلاقه فعتف عليه واعتقه وصرف له معاشا سخيا . وتحت تأثير هذه الماملة الطبية ، اعتنق الحسن الوزان الديانة المسيحية وسمى نفسه ليون الافريقي على اسم البابا .

وفي روما اشتغل بتدريس اللغة العربية وانتطع للبحث والتأليف .

ومن اهم مؤلفاته كتابه المعروف باسم :

« وصف افريقيا Description of Africa » .

وهذا الكتاب يتناول وصف المغرب ، وممالك السودان ، ومصر ، وهي البلاد التي زارها ودرسها عن كثب .

كتب الحسن الوزان هذا الكتاب باللغة الايطالية ، وربما كان ذلك من واقع مسودات او اصول هربية ما زالت مفقودة . ولم يلبث هذا الكتاب ان ترجم الى معظم لغات العالم ما عدا العربية للأسف . ترجمه الى الانجليزية جون پوري John Pory سنة ١٦٠٠ م ، ثم اعيد طبعه مع مقدمة وحواشي بواسطة روبرت براون Robert Brown في ثلاثة اجزاء سنة ١٨٩٢ بلندن . اما الترجمة الفرنسية فقد قام بها مع دراسة قيمة المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (٥٩) . اما الترجمة الإسبانية ، فكانت بواسطة معهد الجنرال فراتكو بظوان ١٩٥٢ ( صار يسمى بعد الاستقلال معهد مولاي الحسن ) .

خاتمة الحسن الوزان غامضة ، وان كان من المعروف انه في آخر حياته عاد الى وطنه واعتنق الاسلام من جديد ، وتوفي سنة ٩٢٨ هـ ( ١٥٢٢ م ) .

## ٢ - احمد القرني : ( توفي ١٠٤١ هـ = ١٦٢٩ م )

مؤرخ جزائري من مدينة مقرة ( بتشديد القاف ) من اعمال قسنطينة ، طاف ببلاد المغرب ، وعمل خطيبا بجامع القرويين بفاس ، وهو متحبه لعلوم وسياسي كبير في ذلك الوقت ، ثم رحل الى المشرق وطاف ببلادها ايضا حيث شارك في حياتها العلمية . ومن اهم مؤلفاته التاريخية نذكر له كتابين مهمين : -

### ✽ نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب :

وسبب تأليف هذا الكتاب يرجع الى شدة إعجاب المقرئ بشخصية الوزير الفرنطى لسان الدين بن الخطيب، وكثيرا ما تحدث عنه في دروسه التي القاها بالجامع الأزهر في القاهرة ، والجامع الأموى بدمشق ، والمسجد الأقصى بالقدس ، لدرجة ان بعض تلاميذه طلبوا منه تأليف كتاب عن ابن الخطيب . وبعد عودته الى القاهرة ، اخترعت هذه الفكرة في ذهنه ، فعكف على كتابة تاريخ لابن الخطيب يتناول فيه حياته وانتاجه العلمى والأدبى من نظم ونثر وتاريخ .

وبعد أن اتم المقرئ هذا الكتاب ، رأى أن يمهّد له بتاريخ عام لاندلس ، فخرج الكتاب على شكل موسوعة كبيرة عن الاندلس ، نصفها الاول يتضمن التعريف بالاندلس ، بينما النصف الثانى يتناول التعريف بابن الخطيب ، واطلق على هذه الموسوعة العنوان السالف الذكر : « كتاب نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب » .

وسبب هذا الكتاب أنه غير منظم في سرد معلوماته ، وقد يرجع ذلك الى أن المقرئ ألفه بعيدا عن وطنه وعن مكتبته التي تركها بالمغرب على حد قوله . على أن الكتاب يعتبر مصدرا أساسيا لجميع الباحثين في تاريخ الاندلس والمغرب ، لهذا اهتم به المؤرخون والمستشرقون ، فنشر دوزى القسم الاول منه الخاص بتاريخ الاندلس ، والحق به فهرس دقيقة . كذلك قام المستشرق الأسباني باسكوال دى جاينجوس - الذى كان سفيرا لبلاده في إنجلترا - بترجمة المعلومات التاريخية التي تضمنها هذا الكتاب الى الانجليزية بعد ترتيبها زمنيا والتعليق عليها بحواش مفيدة تحت عنوان :

Pascual de Gayangos : History of the Mohammadan Dynasties in Spain

أي تاريخ الدول الإسلامية في اسبانيا . وذلك جوايز :

هذا ، وقد نشر كتاب نفع الطيب في مطبعة بولاق بالقاهرة سنة ١٨٦٢ في أربعة أجزاء ، ثم أعاد نشره حديثا الشيخ محيى الدين عبد الحميد في عشرة أجزاء ( القاهرة ) ١٩٤٥ .

### ✽ أما الكتاب الثانى للمقرئ فنصوّنه : إزهار الرياض في أخبار القاضى عياض :

والقاضى عياض (ت سنة ٥٤٤ هـ) موضوع هذا الكتاب ، كان قاضيا لمدينة سبتة على عهد الرابطين ، وله شهرة علمية كبيرة ، ومؤلفاته في الأمور الفقهية عديدة مثل كتاب الشفاء وكتاب ترتيب المدارك في معرفة أعلام ملهيب مالك .

غير أن المقرئ في كتابه إزهار الرياض لم يتصرّ كلامه على هذا القاضى السبتي ، بل تناول أحداثا هامة في الاندلس لم ترد في كتابه الآخر نفع الطيب ، وخصوصا ما يتعلق منها بحكام التفتيش وطرده المسلمين من الاندلس سنة ١٦١٠ م .

والكتاب نشر قسم منه في ثلاثة أجزاء بعناية الأستاذين أحمد السقا ، وإبراهيم الإبرارى ( القاهرة ١٩٩٩ ) .

## ٣ - السلاوى الناصرى ( ١٢٥٠ - ١٣١٤هـ = ١٨٣٥ - ١٨٩٧م )

هو شهاب الدين أبو العباس احمد السلاوى الناصرى ، ولد فى مدينة سلا بالمغرب الاقصى ، وتوفى بها ، ولهذا عرف بالسلاوى . اما تسميته بالناصرى ، فلانه ينحدر من سلالة الشيخ التصوف احمد بن ناصر العلوى الجعفرى ، مؤسس الزاوية الناصرية بتماجروت فى وادى درعة جنوبى المغرب . ومن الطريف انه طاف بالبحاى المغرب ماعدا اجزائه الجنوبية موطن اجداده . ثم عمل موظفا فى المخزن اى الحكومة المغربية ، واختص بالشئون المالية والاجباس ، وخدم فى الثغور المغربية مثل سلا ، والدار البيضاء ، والجديدة .

وقد اتاح له هذا العمل فرصة الاتصال بالاوربيين والاستفادة من علمهم وكتبهم . على ان شهرة السلاوى لم تات من عمله الحكومى لانه كان موظفا عاديا ، وانما جاءت من مؤلفاته العلمية التى نالت حظا وافرا من التقدير سواء فى داخل المغرب او خارجه . واهم كتاب الفه السلاوى هو تاريخه المعروف باسم :

## « الاستقصا لخبار دول المغرب الاقصى »

وهو تاريخ عام للمغرب الاقصى حتى عصر المؤلف اى حتى اواخر القرن التاسع عشر الميلادى طبع هذا الكتاب اول الامر فى القاهرة فى اربعة اجزاء سنة ١٨٩٤ اى قبل وفاة السلاوى بنحو ثلاث سنوات . ثم اعيد طبعه حديثا فى الدار البيضاء سنة ١٩٥٦ فى تسعة اجزاء على النحو التالى :

- الجزء الاول : يتناول احداث الفتح العربى للمغرب ويستمر الى نهاية دولة الادارسة .
- الجزء الثانى : يشمل تاريخ دولتى المرابطين والموحدين .
- الجزء الثالث والرابع : عن دولة بنى مرين .
- الجزء الخامس والسادس : عن الدولة السعدية .

الثلاثة اجزاء الاخيرة : عن الدولة العلوية حتى بداية عهد السلطان الحسن بن محمد العلوى ١٨٨١م الذى اهدى له السلاوى هذا الكتاب .

ويعتبر السلاوى اول مؤرخ مغربى استعان بالمصادر الاوروبية التى ظهرت فى عهده ، مثل تاريخ مازاجان ( ٦٠ ) الذى كتبه بالبرتغالية لويس البوركك Louis Albuquerque ومثل كتاب تاريخ المغرب الذى كتبه بالاسبانية مانويل كاستيلانوس Manuel Castellanos واستعان السلاوى فى ذلك ببعض المترجمين اليهود المقيمين فى المغرب . كذلك يلاحظ انه اعتمد على

( ٦٠ ) مازاجان هو تعريب لكلمة مازيلان الاسم القديم لمدينة الجديدة الحالية جنوب الدار البيضاء على ساحل المحيط الاطلسى بالملكة المغربية .

من سبقه من المؤرخين المغاربة ولاسيما ابن خلدون، إلا أنه كان كثيرا ما يناول الأحداث بالنقد والتحليل مع إبداء رأيه الخاص في بعض القضايا . فهو مؤرخ عصري إلى حد كبير . وقد ترجم معظم كتاب الاستقصا إلى اللغة الفرنسية بواسطة عدد من الكتاب أمثال : كولان ، جرول ، فومي (Colin, Graulle, Fumei)



### ثانيا - التحوليات الإسبانية التي تأثرت بالمصادر العربية :

هناك شواهد كثيرة تشير إلى تأثر التحوليات أو المدونات الإسبانية بمبيلاتنا العربية ، قبل إنشاء مدونة الترجمة بطليطلة Toledo ( القرن ١١ م ) بوقت طويل .

ولقد بدأت هذه المؤثرات عقب الفتح العربي لإسبانيا بوقت قصير في أقرن الثاني الهجري ، أو الثامن الميلادي . ففي هذا الوقت كانت بداية حركة المقاومة الإسبانية للوجود العربي في إسبانيا، وهي المعروفة في الكتب الإسبانية باسم **الريكونكيستا Reconquista** أي حركة الاسترداد . وقد صاحبها حركة نقل وترجمة كبرى من الفكر العربي ، فظهرت بعض المصنفات التاريخية من تأليف نفر من المستعربين الإسبان ، تتضمن بعض الروايات التاريخية التي سمعوها أو نقلوها من المؤرخين العرب .

### ومن أهم هذه المصنفات ، التحوليات التالية :-

١ - الحولية البيزنطية العربية لسنة ٧٤١م ( La Cronica Bizantina-Arabe de 741 ) وهي تاريخ عام يتضمن أخبارا عن بعض ملوك القوط في إسبانيا ، وإباطرة بيزنطة ، كما تتناول تاريخ العرب في المشرق . وأخبار فتوحهم في إسبانيا . ولم يخف مؤلف هذه الحولية ما كان يشعر به من إعجاب وتقدير للنبي محمد ( صلى الله عليه وسلم ) ، مما جعل بعض المؤرخين الحديثين يرجعون أنه لم يكن إسبانيا ( ١١ ) .

وواضح من نصوص هذه الحولية أن كاتبها اعتمد على بعض المصادر البيزنطية والعربية .

### ٢ - الحولية المستعربة لسنة ٧٥٤م أو تاريخ مجهول المؤلف لمدينة قرطبة :

La Cronica Mozarabe de 754 o Anonimo de Cordoba

وهي تاريخ عام يبدأ ببداية الخليقة ، وينتهي إلى حوادث سنة ٧٥٤م ، ويشتمل على تاريخ الروم والعرب ، ثم يخصص قسما لتاريخ إسبانيا . ويبدو أن المؤلف كان مستعربا ، وأنه كان من رجال الدين الإسبان : إذ هو دائب العناية بالتاريخ للحياة الدينية والكنسية في الإندلس ، وبخاصة في

( ٦١ ) Sanchez Albornoz : Fuentes de la Historia Hispano-musulmana del siglo VIII p. 32-33 (Mendoza 1942) & Sanchez Alonso : historia de la Historiografia Espanola, tomo I p. 100 (Madrid 1947)

مدينتي سرقسطة وطليلة . ويلاحظ كذلك ان المؤلف كان من أنصار حزب الملك القوطي غيطسه Witiza ، فهو يخصه بكثير من المديح والتأييد، ويشير الى المعارك التي قامت بنه وبين الفريق المعادي له وهو حزب الملك ردرىق Rodrigo .

**وتختلف هذه الحولية عن سابقتها ، بروحها الوطنية الإسبانية ، اذ انها تلت من الفاظ المديح للرسول صلى الله عليه وسلم ، كما انها نظرت الى الفتح العربي على انه كارثة وطنية داهمة .**

وعلى الرغم من هذا الاختلاف في روح الحوليتين ، فان هناك تشابها كبيرا بينهما في المضمون مما يرجح ان المؤلفين اخذا مادتهما من مصادر عربية وبيزنطية واحدة مع قدر مختلف من الانصراف في النقل .

### ٣ - حولية البلدة La Cronica Albeldense :

سميت هذا الاسم نسبة الى المكان الذي عر عليها فيه وهو دير البلدة بالقرب من مدينة لوجرونو Logronio في وادي الايرو شمالي اسبانيا، وتشتمل هذه الحولية على تاريخ مختصر للملك القوط في اسبانيا ، وتاريخ الممالك الاسبانية المسيحية التي قامت في الشمال ، ومختصر لتاريخ العرب في اسبانيا والمشرق منذ عصر ابراهيم الخليل عليه السلام . ويصل الكتاب بأحدثه الى السنوات العشر الاولى من حكم الملك العنسو الثالث الملقب بالمعظم El Magno سنة ٨٧٦ م .

ويلاحظ في هذه الحولية بدء ظهور الكلمات الرومانسية Romances في النص اللاتيني ، والمقصود باللغة الرومانسية هنا اللاتينية العامية التي تطورت منها اللغة الإسبانية، ويسمى العرب الأعجمية (١٦) .

### ٤ - الحولية المتنبئة : La Cronica Profetica

ذكر مؤلف هذه الحولية انها كتبت في ١١ ابريل سنة ٨٨٣ م ، وقد سميت بهذا الاسم تحت تأثير النبوءة التي شاعت في اسبانيا وقتذاك بأن الحكم العربي سينتهي بعد قيامه في اسبانيا بمائة وسبعين اى في سنة ٨٨٣ م ، وهي السنة التي وضع المؤلف فيها هذا الكتاب متائرا يزعم ان انتصاراته التي احرزها ملك ليون الفونسو الثالث الملقب بالمعظم ( ٨٦٦ - ٩١٠ م ) .

واضح من أسلوب الكتاب ان المؤلف كان مستعربا من رجال الدين ، ويرجع البعض انه المؤرخ دوليديو Dulcidio صديق الملك الفونسو الثالث ورسوله لدى أمير الاندلس العربي محمد بن عبد الرحمن الثاني الاموي . اذ يبدو من كلام المؤلف انه اعتمد على مصادر عربية اطلع عليها أثناء اقامته في الاندلس وفي مدينة طليطلة بصفة خاصة ، وانه انتقل منها بعد ذلك الى بلاط الفونسو الثالث في ليون حيث ألف كتابه . والكتاب يتضمن الى جانب الاحداث التاريخية ، تاريخا لانساب العرب .

## ٥ - الحولية القوطية La CronicaGothorm

كتبت في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي، ومؤلفها مستعرب من مدينة طليطلة قبل سقوطها في يد الأسبان سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م)، وقد بدأها بوصف عام لاسبانيا، وأتبعه بتاريخ مختصر للرومان والقوط والفتح العربي لاسبانيا وريماسميت بالحولية القوطية، لأنها تحتوي - ولأول مرة في المصادر الاسبانية - على قصة ابنة بوليان حاكم سبته، مع الملك القوطي ردرىق الذي اعتدى عليها، وهي القصة التي وردت في المصادر العربية الاندلسية فقط. وهناك أجماع على أن مؤلف هذه الحولية اعتمد على مصادر عربية وخاصة تاريخ المؤرخ القرطبي احمد بن محمد الرازي المتوفى في أواسط القرن الرابع الهجري (١٠ م). وتجدر الإشارة هنا على سبيل الاستطراء أن هذا المؤرخ احمد الرازي كتب عدة مؤلفات تاريخية أهمها :

✱ اخبار ملوك الاندلس وغزواتهم وتكباتهم .

✱ كتاب أنساب مشاهير أهل الاندلس واعتمادنا البار عليه كثير .

✱ كبار الموالي الاندلسيين .

✱ صفة الاندلس وخطتها ومنازل الاميان بها.

وقد ضاعت هذه المؤلفات كلها ولم يبق منها الا ترجمة برتغالية واسبانية لتقطعة من كتابه الاخير صفة الاندلس . نقلها اول الامر من العربية الى البرتغالية، بأمر من ملك البرتغال ديويسيو (١٢٧٩ - ١٣٢٥ م) راهب يدعى خيسل بيرث Gil Perez في القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري) وكان يساعدهم في الترجمة جماعة من المغاربة يدعى احدهم المعلم محمد Maese Mohamad . ثم نقلت هذه الترجمة البرتغالية الى اللغة الاسبانية في نفس القرن تحت عنوان تاريخ الرازي Cronica del moro Rasis ونقلها مجهول الاسم . وقد نشر جابنجوس هذه الترجمة الاسبانية سنة ١٨٤٠ م ، واكمل نشرها فيما بعد رامون منندث بيدال (١٣) في فهرس حوليات المكتبة الملكية بمadrid Catalogo de Cronicas de la Real Biblioteca هذا بالاضافة الى الترجمة الفرنسية التي قام بها ليبيروفنسفال من الترجمة البرتغالية ونشرها في مجلة الاندلس الاسبانية سنة ١٩٥٣ .

وإذا كنا قد ذكرنا أن مؤلف الحولية القوطية قد تأثر بمؤلفات الرازي التاريخية فمن الواضح أنه اعتمد على النص العربي قبل أن يفقد : لأنه كتب حويلته في القرن الحادي عشر الميلادي ، في حين أن تاريخ كل من الترجمتين البرتغالية والاسبانية يرجع الى القرن الثالث عشر الميلادي .

وهكذا نرى من دراسة هذه الحويلات الاسبانية السابقة ، ان النول الاسبانية المسيحية التي قامت في شمال اسبانيا ، قد اعتمدت متلفساتها على حركة النقل والترجمة عن الفكر العربي

( ٦٣ ) راجع .

Ramon Menendez Pidal : Floresta de Leyendas (Madrid 1925 Vol. I. p. 28.

الاندلسى ولاسيما في مدينة طليطلة قبل ان تسقط أيديهم أي حينما كانت نغرا اسلاميا مجاورا لحدودهم .

وفي سنة ٤٧٨ هـ ( ١٠٨٥ م ) سقطت طليطلة في يد الفونسو السادس ملك ليون وقشتالة ، غير ان سقوط طليطلة في يد الاسبان لم ينفذها طابعها العربي قرونا طويلة ، اذ اجتمع في بلاط ملوكها المسيحيين نخبة من علماء المسلمين والمسيحيين المستعربين واليهود ، الذين عكفوا على ترجمة امهات الكتب العربية الى اللغة اللاتينية . وكانت هذه الكتب اما ترجمات عربية لاصول يونانية وفارسية وهندية ، واما كانت كتباً من تأليف المسلمين أنفسهم تضمنت اضافات جديدة الى الفكر الانساني . وكلا النوعين كان جديدا بالنسبة لاوروبا التي كان التعليم فيها قاصرا على الاناسيد الكنسية . ولهذا صارت مدرسة المترجمين في طليطلة مركزا ثقافيا كبيرا جذب اليه العلماء والدارسين من مختلف انحاء اوروبا .

ومن اهم الحوليات التي كتبت فيها منذ ذلك الوقت :

#### ٦ - الحولية السيلوسية Cronica Silense :

ومؤلفها مستعرب اسباني من طليطلة عاش في القرن الثاني عشر الميلادي ، وكان راهبا من رهبان دير سيلوس Silos ، والى هذا الدير نسبت هذه الحولية . ولقد ضمن المؤلف تاريخه بكثير من الروايات والاساطير التي كانت متداولة في الاندلس على ايامه ، مما يدل على انه سمعها او قراها في اصولها العربية . وقد عني بابرزماير الملك الفونسو السادس ، وبصفة خاصة استيلائه على طليطلة سنة ١٠٨٥ م ، ولكنه لم يذكر شيئا عن بطولة السيد المبارز او المجارب El Cid Campeador وهو من معاصريه . ويعتقد المؤرخون الاسبان ان مؤلف هذه الحولية قد اعتمد اعتمادا كبيرا على كثير من المؤلفات التاريخية العربية الا انهم لم يتمكنوا من تحديد عناوينها .

#### ٧ - حولية الطليطلي Cronica del Toledano او تاريخ الرومان والقوط والعرب Historia

Gothica Arabum, Romanorum

ومؤلف هذه الحولية الكبيرة اسقف مدينة طليطلة رودريجو خيمينث دي رادا Rodriqo Jimenez de Rada احد كبار العلماء الذين اشرافوا على الحركة العلمية بمدينة طليطلة ، ولدا يعرف ايضا بالطليطلي El Toledano ( ١١٧٠ - ١٢٢٧ م ) وكان هذا الرجل يتقن عدة لغات من بينها العربية التي ساعدته على الافادة من المصادر العربية ، وكتابة القسم الاسلامي من حويلته بشكل احسن بكثير مما فعل سابقوه من المؤرخين الاسبان .

وقد بدأ هذا القسم بالكلام عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وانتهى فيه عند احداث سنة ١٢٤٢ م ومما يلفت النظر ويؤكد رجوعه الى المصادر العربية ، انه استعمل في هذا القسم التاريخ الهجري لا الميلادي ، وكان اكثر اعتماده على تاريخ احمد بن محمد الرازي القرطبي ( ١٢٤ ) .

( ٦٤ ) راجع .

Sanchez Albornoz : La Cronica del Moro Rasis, Anales de la Universidad de Madrid, 1934, III p. 250.

## ٨ - التاريخ الأول العام لإسبانيا أو المدونة العامة لتاريخ إسبانيا :

*Primera Cronica General de Espana*

لما ولي مرش إسبانيا الملك الفونسو العاشر الملقب بالعالم أو الحكيم El Sabio في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي (١٢٥٢ - ١٢٨٤ م)، دُفع بمدرسة طليطلة إلى الأمام ، وعمل على حمايتها ورعاية علماءها، وتشجيعهم على الاستمرار في جهودهم العلمية القائمة على الترجمة من العربية ، بل إنه شارك بنفسه في وضع الخطط التي يسرون عليها ، وكثيرا ما كان يستعمل قلمه لتصحيح أو تعديل يراه في بعض هذه الأعمال العلمية .

ولم يقتصر اهتمام هذا الملك العالم بمدينة طليطلة كمركز ثقافي ، بل أنشأ إلى جانبها مركزا ثقافيا ثانيا في مدينة مرسية Murcia ( شرقي إسبانيا ) ، ومركزا ثالثا في مدينة أشبيلية Sevilla ( غربي إسبانيا ) حيث عكف علماء المسلمين والمسيحيين واليهود على ترجمة الكتب العربية والنقل عنها .

وتحدثنا كتب التاريخ عن عدد كبير من علماء المسلمين الذين كانوا يجيدون اللغة الإسبانية ويناقشون بها علماء المسيحيين في مختلف المسائل الدينية والدينية .

ومن أهم الأعمال التاريخية التي اتجزت تحت إشراف الملك الفونسو الحكيم ، نذكر المدونة التاريخية الكبرى السالفة الذكر والمعروفة باسم « التاريخ الأول العام لإسبانيا » . وهذه الحولية التي كتبت باللغة القشتالية ، اعتمدت على عدد كبير من المصادر العربية والبيزنطية واللاتينية ، وعلى جميع الحوليات الإسبانية السابقة ، ولا سيما حولية الطليطلي السالفة الذكر (٦٥) .

ومن المصادر العربية التي اعتمدت عليها حولية الفونسو العالم نذكر « كتاب البيان الواضح في المم الفادح » ، للمؤرخ البلنسي أبي عبد الله محمد بن خلف الصدي المعروف بأبن طلحة التوفي سنة ٥٠٩ هـ في ( ١١١٥ م ) - وهذا الكتاب مفقود للأسف ، ولكن نقل عنه عدد من المؤرخين اللاحقين أمثال ابن عداري وابن الأبار وابن الخطيب .

كذلك اعتمدت هذه الحولية الكبرى على كتاب « الاكتفاء في أخبار الخلفاء » ، لإبن مروان عبد الملك الكردبوس الذي عاش في أواخر القرن السادس الهجري ( ١٢ م ) ، وهذا الكتاب لا يزال مخطوطا فيما عدا القسم الخاص بتاريخ الأندلس الذي قمت بنشره وتحقيقه في صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمطريد ١٩٦٨ .

والمقارنة تدل ببالا يدع مجالا للشك على أن هذه الموسوعة الإسبانية التي ألغت في القرن الثالث عشر الميلادي ( ٧ هـ ) ، قد نقلت أخبارا وروايات كثيرة عن هذين الكتائب - كتاب ابن علقمة ، وكتاب ابن الكردبوس - وبصفة خاصة أخبار المتصلة بسقوط بلنسية في يد الفارس الإسباني المغامر ،



السيد القمبيطور El Campeador أي المبارز في القرن الحادي عشر الميلادي ( الخامس الهجري ) وهي معلومات جديدة لم ترد في المصادر الأخرى (٦١) .

ولم تقتصر موسوعة الفونسو العاشر (العالم) على الأحداث التاريخية ، بل شملت أيضا عددا من الملاحم الشعبية المتصلة بتاريخ إسبانيا ، ومن أهمها :

ملحة أبناء لارا السبعة Los Siete Infantes de Lara التي ألقت في القرن الحادي عشر الميلادي ( ٥ هـ ) ، وملحة زائدة المسلحة La Mora Zaida التي ألقت في القرن الثاني عشر الميلادي ( ٦ هـ ) : وملحة السيد القمبيطور El Poema del Cid Campeador التي ألقت أيضا في القرن الثاني عشر الميلادي ( ٦ هـ ) .

وكانت هذه الملاحم في الأصل تتردد على السنة الناس على شكل أشعار باللغة الرومانسية أو اللاتينية العامية ( الأعجمية أو العجمية ) ثم جاء الملك الفونسو العالم فدونها في حوليته في قالب نثرى باللغة القشتالية ( الإسبانية ) وخضعت بعد ذلك لكثير من التهذيب حتى القرن الخامس عشر الميلادي ( ١٧ ) .

ولقد لاحظ المستشرق الإسباني ريبيرا Ribera أن هذه الملاحم الشعبية تنبئ بالعناصر العربية ، وأن أحداثها وإن كان بعضها يتسم بطابع قصصى ، إلا أنها تتصل اتصالا وثيقا بحياة المسلمين في الأندلس :

ففي ملحمة أبناء لارا السبعة ، نجد بطلها اسمه مدرع ، وهو اسم عربي ، ولد من أب مسيحي لارا ، وأم مسلمة تزعم القصة أنها اخت المنصور بن أبي عامر . وفي هذه الملحمة يرى لارا أبناء السبعة الذين قتلهم المنصور . ويلاحظ في اختيار عدد سبعة بالذات مسدى لما في التراث الإسلامي من إشار لهذا العدد ( ١٨ ) .

أما ملحمة زائدة المساعة ، فتزعم أن زائدة هذه كانت ابنة للمعتمد بن عباد ملك إشبيلية وأنه أهداها للملك الفونسو السادس ملك قشتالة وليون الذي تزوجها وأنجب منها ابنه الوحيد وولي عهده سانشو Sancho ( شانجة ) الذي قتل في حياة والده في معركة مع المرابطين ، وهي معركة أظهير Ucles شرق طليطلة سنة ٥٠١ هـ ( ١١٠٨ م ) ، غير أن المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال - معتمدا على نص أورده ابن عذاري في البيان المغرب أبى أن زائدة المسلحة كانت في الحقيقة كنة

( ٦١ ) راجع ( حسين مؤنس : السيد القمبيطور وعلاقتها بالمسلمين ، المجلة التاريخية المصرية ، المجلد الثالث ، العدد الأول سنة ١٩٥٠ ) وكذلك :

( Menendez Pidal : La Espana del Cid, II p. 892 )

( ٦٢ ) ظهرت بعد حوالية الفونسو العالم ، حوليات أخرى من نوعها وإن اختلفت عنها إيجازا واختلافا ، وأهمها الحوالية الثانية التي كتبت في القرن الرابع عشر بعنوان

( La Segunda Cronica General 1344 )

( ٦٣ ) راجع ( دكتور ظلي عبد البديع : الإسلام في إسبانيا ص ١٤٥ ) .

للمعتمد أى زوجة ابنه المأمون حاكم قرطبة ، وانهارت إلى طليطلة بعد مقتل زوجها على يد المرابطين حينما دخلوا مدينة قرطبة ، فتزوجها الفونسو السادس ، ومات بعد أن أنجبت منه الأمير سانشو (٩٩) .

أما ملحمة السيد المبارز (القبيطور) ، فإنه واضح من اسمها والفاظها وأحداثها أنها كتبت على نمط السر العربية ، فهي تصور السيد El Cid وقد خرج من قريته فيقار Vivar يضرب في الأرض لينبئ له مجدا وشهرة ، فاتصل بالملك المستعين بن هود ملك سرقسطة ، ودخل في خدمته ، وحارب أعداءه ، وصار يشبه بقيادة العرب المشهورين ، وتروقه أخبار المهلب بن أبى صفرة ، كما كان يجر الطير ويتغافل به ويتشاهم على عادة العرب وكان جنوده ينادونه على عادة الملوك بمبارة Mio Cid وهي ترجمة لكلمة : يا سيدى ، (٧٠) من هنا لصق به اسم السيد El Cid مع أن اسمه الأصلى رودريجو ديث Rodrigo Diaz

وبعد موت الملك المستعين ، انقلب هذا الفارس المغامر على المسلمين ، واستولى على مدينة بلنسية التي استردها المرابطون بعد وفاته سنة ١٠٩٩ م .

والملحمة كتبها شاعر مستعرب من مدينة سالم Medinaceli في شمال اسبانيا . وأحداثها التاريخية صحيحة إلى حد كبير ، لأنها دوت بعد فترة قصيرة من وقوعها ، ولهذا تعتبر مصدرا تاريخيا هاما لتلك الفترة المتعلقة بمصر الطوائف والمرابطين .

### التاريخ العام Estoria Universal أو General Estoria

هذا الكتاب ينسب كذلك إلى الملك الفونسو العالم ويتضمن تاريخا للعالم منذ بدء الخليقة وتاريخ الأنبياء والشعوب القديمة . ويلاحظ أنه استمد معلوماته عن تاريخ الإغريق والرومان والهنود والصين القدماء ، من المؤرخين العرب ، بل لقد نص صراحة على أن مذكره من مصر منقول عن كتاب المسالك والممالك للجغرافى العربى أبى عبيد البكرى ( القرن الخامس الهجرى ) ( ٧١ ) .

وهكذا ، نرى مما تقدم أن العوليات التاريخية للملك الفونسو العالم ، هي مثل رائع لذلك الدور الذى قامت به اسبانيا في مزج حضارتى الشرق والغرب .

( ٦٩ ) ليلى برونسبال : الإسلام في الغرب والإندلس ١٥١ - ١٦٤ ، ترجمة د. عبد العزيز سالم ، صلاح الدين حمى ، د. طلى عبد البديع .

( ٧٠ ) كلمة سيد وسيدى وساعة وأسياد كانت تطلق في الغرب والإندلس على الأمراء والأشراف ، وما زالت كلمة سيدنا تطلق على ملك الغرب .

( ٧١ ) راجع :

Alfonso el Sabio : General Estoria P. XI & Menendez y Pelayo : Origenes de La Novela I P. 72-73.

السيد عبد العزيز سالم \*

## العمارة الإسلامية في الاندلس وتطورها

لم يحدث الفتح الإسلامي للاندلس تغييراً واضحاً في فن البناء والفنون الصناعية . ذلك لأن العرب شملوا رجال الفن من أهل الاندلس برعايتهم ، واسبقوا عليهم أيضاً من حمايتهم ، واسطنعهم لخدمتهم وشجعهم على متابعة إنتاجهم الفني في ظل العهد الجديد وفي مناخ يسوده المحبة والتسامح والوثام ، ولهذا واصل الصانع وأرباب الحرف تقاليدهم الفنية بعد أن كيفوها وفقاً لما يقتضيه الوضع الجديد . ولم يلبث هؤلاء الفنانون والصناع أن اندمجوا في المجتمع الإسلامي ، فاقبلوا على الثقافة العربية وشاركوا بنصيب وافر في الحياة الاجتماعية ، وتحققت بذلك انقطة في عصر الخلافة الأموية ، وأمكن صياغة فن أندلسي إسلامي أخذ يتدرج في التطور في العصور التالية ، معتمداً على الذاتية وما كان يفديه في ظل جهود المرابطين والموحدين

---

\* الأستاذ الدكتور السيد عبد العزيز سالم ، أستاذ بكلية الآداب جامعة الإسكندرية له العديد من الدراسات والبحوث في الفن الإسلامي والعمارة الإسلامية في الأندلس .

من موارد مغربية ، الى ان بلغ اوج تطوره في عصور سلاطين بني نصر . وعلى هذا النحو يمكننا القول بان حركة الفتح الاسلامي للانديلس لم تتبعها فترة من الركود الفني او الجمود الصناعي: فلم تتوقف عجلة الانتاج عن السير بسبب الفتح الاسلامي ، ولم ينمط دولاب العمل ، ولم يصب الاقتصاد الانديلس نتيجة لهذا الفتح بشلل يجمد نشاطه ، وانما ظلت الصناعات راسخة في البلاد برسوخ الحضارة الاسبانية وامتدادها وتواصلها ثم تفاعلها مع الحضارة الاسلامية ، وهو امر اكده ابن خلدون ، الذي يطل هذه الحقيقة بان العوائد انما ترسخ بكثرة وطول الامد فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الاجيال ، واذا استحكمت الصبغة عسر نزوعها ، ولهذا نجد في الامصار التي كانت استبحرت في الحضارة لا تراجع عمراتها وتناقص ، بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست في غيرها من الامصار المستحدثة العمران ، ولو بلغت مبالغته في الوفرة والكثرة ، وما ذاك الا لان احوال تلك الامصار قديمة العمران مستحكمة راسخة بطول الاحقاب وتداول الاحوال وتكررها ، وهذه لم تبلغ الغاية بعد . « لم يمتثل لذلك بالانديلس فيقول : « وهذا كالحال في الانديلس لهذا العهد ، فانا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة ، واحوالها مستحكمة راسخة في جميع ما تدعو اليه عوائد امصارها ، كالمباني والطبخ واصناف الفناء واللهموس والآلات والاوتار والرقص وتنفيذ الفرش في القصور ، وحسن الترتيب والاوزاع في البناء ، وسوغ الآنية من المعادن والخزف وجمع المواعين ، واقامة اللولم والاعراس وسائر الصنائع التي يدعو اليها الترف وعوائده ، فنجدهم اقوم عليها وابصر بها ، ونجد صنائعها مستحكمة لديهم ، فهم على حصة موفورة من ذلك ، وحظ متميز بين جميع الامصار ، وان كان عمراتها قد تناقص ، والكثير منه لا يساوي عمران غيرها من بلاد العدو ، وما ذاك الا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيهم برسوخ الدولة الاموية قوما قبلها من دولة القوط وما بعدها من دولة الطوائف الى هلم جرا . فبلغت الحضارة فيها مبلغا لم تبلغه في فطر الا ما ينقل عن العراق والشام ومصر ايضا لطول آماة الدول فيها ، فاستحكمت فيها الصنائع - وكلت جميع اصنافها على الاستجداء والتنسيق ، وبقيت صبغتها ثابتة في ذلك العمران ، ولا تفارقه الى ان ينتقض بالكلية حال الصبغ اذا رمسخ في الثوب . » (١)

**ومع ذلك فينبغي ان نقر بان الانتاج الفني والصناعي في الانديلس اصابه بعض الاضطراب في اثناء حركة الفتح وفي اعتقادها ، وهو امر طبيعي اذ لا مجال للفنون ان تزدهر في مناخ تسوده الحرب والقتال ، كما انه يستحيل على ارباب الفن ان يتابعوا انتاجهم مع ذوي فوائد المجانيق وضربات السيوف وقرعة السلاح . ومما لا شك فيه انه صاحب الفتح الاسلامي للانديلس موجة من**

(١) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وال ، الجزء الثالث ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٩١٦ - ٩١٧ .

الاضطراب شملت البلاد ، وامتدت آثارها إلى عصر الولاة ، وهو عصر انتقالي لم تكن الأوضاع الاقتصادية فيه قد استقرت بعد في الأندلس . (٢)

وبقيام دولة بني أمية في الأندلس (٣) تبادر مرحلة جديدة استقرت فيها دعائم الإسلام في الأندلس ، ورسخت قواعد حضارته ، فعادت الحياة الاقتصادية تنشط من جديد ولكن أقوى وأشد مما كانت عليه زمن القوط ، وأخلت الحياة الفنية تزدهر وتتناق بعد أن تفلت مجاريها بروافد شرقية أصيلة . (٤)

وفيما يلي عرض عام للفنون الإسلامية في الأندلس وتطورها حتى نهاية العصر الإسلامي .



### أولا : النظام التخطيطي للمساجد الجامعة والقصور

#### ( ١ ) أثر المسجد الجامع بقرطبة في النظام التخطيطي للمساجد الجامعة في المغرب والأندلس .

يجمع مؤرخو الفن الأندلسي على أن جميع الصور المتطورة لعناصر البناء في مختلف أبنية الأندلس إنما تنبثق أصلاً من بنية المسجد الجامع بقرطبة ، ففيه تكمن المناهضة الأولى للفن الأندلسي التي أخذت في الظهور في عصر الخلافة الأموية ، ثم ترمعت بعد ذلك في عصر الطوائف ، وتفتحت براعمها في عصر دولتي المرابطين والموحدين ، واثمرت في عصر دولة بني الأحمر . وجامع قرطبة لذلك يمثل المنبع الرئيسي الذي أوتت منه فنون الإسلام في المغرب والأندلس في عصوره المختلفة ، ولهذا أصبح هذا الجامع المثل الأعلى لمساجد المغرب والأندلس : فقلد بناء المرابطين تخطيطه

( ٢ ) انصرف ولاة الأندلس بعد الفتح الإسلامي عن الإنتاج والتعمير إلى مشاغل أخرى في مقدمتها التوسع فيما وراء البركات وإخماد الفتن الداخلية التي بدأت بالتزاحم بين العرب والبربر ، ثم تحولت إلى نزاع بين العرب الأندلسيين والعرب الشاميين وانتهت بصراع ضل بين المصليتين البنية والقيسية اجتاحت بلاد الأندلس وعصف بها وتسبب في نوايل طحنتها وأطاحت باستقرارها أربعين عاماً إلى أن هبها الله للأندلس أن تشهد عصرًا من الاستقرار والطمأنينة يبدأ بقيام الدولة الأموية على يدي عبد الرحمن بن معاوية الذي لم يتردد وفقاً لما وصفه به أبو جعفر التصديق أن يلقب بنفسه في الحج المالك لاثنين مجده « فالتحق جزيرة شاسعة الكل » نائية القطع ، عصبية الجند ، قرب بين جندهما بخصوصيته ، وقمع بعضهم بعضاً بقوة حيلته واستعمال قلوب رعيته بقضية سياسية ، حتى أنقاد له مصيهم ، ولعل له إبهيم ، فاستولى فيها على أركبته ملكاً على طليعته ، فأمر لاندائه ، حامياً لاندائه ، قائماً لحوزته ، خالطاً الرغبة إليه بالرغبة منه « القري ، نفع الطيب ، تحقيق الشيخ يحيى الدين عبد الحميد ، ج ١ ص ٢١٠ .

( ٣ ) عمل عبد الرحمن بن معاوية بعد أن استقر أمر دولته له الأندلس بالطاعة على إحاطة نفسه بهالة من شغامة الملوك وأبهة الخلفاء ، فزود حاضركه قرطبة بروائع المنشآت والعمائر وجدد مقايها وشيد مبانيها .

( ٤ ) تلتحت الأندلس منذ قيام الدولة الأموية بالأندلس للفيض من التيارات الحضارية بعضها شامي ومصري ، وبعضها حجازي معني ، وبعضها الآخر مراعي بقفادي . وقد تأثر المجتمع الأندلسي بهذه التقاليد الشرقية التي غزته وأثرت فيه تأثيراً عميقاً .

العام بعد اكتماله بالريادة العامرية ، تقليدا دقيقا في مسجدهم الجامع بتلمسان ، (٥) واتخذ المرحلون تخطيطه نموذجا لجوامعهم ، (٦) وحوت قبابة القائمة على الضلوع البارزة المتقاطعة فيما بينها في نظام التقبيب في المساجد والقصور في المغرب والاندلس ، بل وفي بعض الكنائس المستعربة في اسبانيا المسيحية وبعض الكنائس ذات الطراز الرومانسي في قشتالة وناغارة وأرجون ، (٧) واتخذت التشبيكات الناتجة عن تقاطع المقود المنفوحة والمفصصة وما اوصل بينها من النحور المستديرة والنائبة بقواعد القباب الاربع في قرطبة نموذجا للزخارف المتداخلة في عقود مصلى قصر الجعفرية بقرطبة ، كما اتخذت ايضا نموذجا للزخارف واجهات القاعات المطلة على الافنية في القصور الاموية بمدينة الزهراء وفي بعض قصور الطوائف والموحدين وبني نصر ، وان كانت هذه الزخارف قد فقدت في هذه الامثلة الاخيرة خصائصها المعمارية التي كانت تتميز بها في جامع قرطبة . (٨) وعلى هذا النحو اصبح الفن الخلافي بقرطبة يمثل مدرسة فنية بلغت ثمارات دروسها الى مجالات بعيدة ، فادركت جنوبي فرنسا من جهة ، ووصلت الى بلاد المغرب ومصر من جهة ثانية . (٩)

لقد طبق عرفاء البناء بجامع قرطبة النظام التخطيطي للجامع الافصى الذي أعاد الوليد بن عبد الملك بنائه في سنة ٨٧هـ (٧٠٦ م) ، وكان يتألف من عشر بلاطات ( اربعة ) تتجه عقودها عموديا على جدار القبلة . (١٠) ويعتقد الاستاذ ايلي لامبير Elie Lambert أنه كان يتألف من ١٥ بلاطا ، البلاط الاوسط اكثر من البلاطات الاخرى اتساعا وربما كان يتجاوزها في الارتفاع (١١) ، ومن المعتقد ان هذا الرقم الذي أورده الاستاذ لامبير هو العدد الفعلي لبلاطات الجامع في عهد

(٥) السيد عبد العزيز سالم ، الغرب الكبير ، ج ٢ ، الإسكندرية ١٩٦٦ ص ٧٥١ .

(٦) السيد عبد العزيز سالم ، المساجد والقصور في الاندلس ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٢ - الغرب الكبير ، ج ٢ ص ٨٥٥ .

(٧) سالم ، تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ، بيروت ١٩٦٢ ص ١٠٢ ، مسجد المسلمين بطليطلة ، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، سنة ١٩٥٨ - قرطبة حاضرة الخلافة في الاندلس ، بيروت ١٩٧٢ ج ٢ ص ٢٢ وما يليها - مظاهر الاتصال في بنين المسجد الجامع بقرطبة ، بحث القرني ندوة الحضارة الاسلامية المنعقد في الاسكندرية في أكتوبر ١٩٧٦ .

(٨) Ricard, Pour comprendre l'art musulman dans l'Afrique du Nord, et en Espagne Paris 1924, p. 132 — Gomez, Moreno, el entrecruzamiento de arcadas de la arquitectura árabe, cordoba, 1930 — Marçais, l'architecture musulmane d'Occident, Paris, 1954, p. 1 .

(٩) السيد عبد العزيز سالم ، اثر الفن الخلافي بقرطبة في العمارة المسيحية باسبانيا وفرنسا ، مجلة المجلة ، عدد ١٤ ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٧٤ - قرطبة حاضرة الخلافة ، ج ٢ ص ٣٩ - ٦٤ .

(١٠) أحمد فكري ، الدخول الى مسجد القاهرة ومدرستها ، الاسكندرية ١٩٦١ ص ٢١٢ .

(١١) Lambert, les mosques de type andalou en Espagne et en Afrique du Nord, in-Andalus, Vol. XIV, 1949, p. 277.

الخليفة المهدي العباسي كما وصفه المقدسي (١٢) وأيا ما كان عدد بلاطات الجامع الأقصى فإن هذا النظام القائم على بلاطات تتجه اتجاهها عموديا على جدار القبلة أصبح الطابع المميز للمسجد الجامع قرطبة منذ أن أسسه الأمير عبدالرحمن بن معاوية سنة ١٦٩ هـ إلى أن اتخذ صورته النهائية بزيادة المنصور بن أبي عامر في سنة ٣٧٧ هـ ، ومنه انتشر في الأندلس بحيث أصبح الطابع المميز لجميع مساجد الأندلس .

وكما أن تخطيط بيت الصلاة بجامع قرطبة أثر تأثيرا مباشرا على جميع مساجد الأندلس من حيث اتجاهه بلاطانه عموديا على جدار القبلة ، نشهد أيضا هذا التأثير واضحا في زيادة اتساع البلاط الأوسط وزيادة ارتفاعه عن بقية البلاطات الأخرى ، ويتمثل ذلك في جامع ابن عدبس باشبيلية (١٢) والمسجد الجامع بمدينة الزهراء (١٤) ، والمسجد الجامع بالرية (١٥) ، والمسجد الجامع بقصبة اشبيلية (١٦) ، كما نشهده في فرس جميع صحنون المساجد الجامعة بالأندلس بأشجار البرتقال والتارنج على النحو الذي أحذنه الأمير عبدالرحمن بن معاوية عندما أمر عبد الله بن صعصعة بن سلام صاحب الصلاة بالجامع (ت ١٩٢ هـ) بفرس صحن جامع قرطبة بالأشجار متبعا في ذلك مذهب الإمام الأوزاعي الذي أجاز ذلك ، وقد تابع حكام الأندلس هذا التقليد في مساجد الأندلس ، يؤكد ذلك ما ذكره الرحالة والجغرافيون العرب وغيرهم ، فابن بطوطة يذكر أن بصحن جامع مالقة أشجار التارنج البديعة (١٧) ، كما يذكر هنتزل الرحالة الألماني الذي زار الأندلس في سنة ١٤٨٤ أن جامع الرية كان مفروشا بأشجار اللبون والتارنج (١٨) ، وكذلك كان شأن جوامع وادي آش ، وعمر بن عدبس باشبيلية ، وجامع القصبة الكبير باشبيلية ، وجامع البليزين بفرنطة . (١٩)

وتتميز الزيادة الحكيمية في المسجد الجامع بقرطبة دون غيرها من الزيادات التي استوسع بها الجامع باشتغالها على أربع قببات توزعت على البلاط من زيادة الحكم وعلى الأسلوب الموازي لجدار القبلة ، ونظمت على النحو التالي : قبة على مدخل الزيادة وتعرف بالقبة المخزومة الكبرى (٢٠)

( ١٢ ) المقدسي ، اجسن التتاسيم في معرفة الاقاليم ، تطبيق دي لغوته ، لينن ١٩٠٦ ص ١٥٦ .

( ١٣ ) سالم ، المساجد والقصور بالأندلس ، ص ٤٥ .

( ١٤ ) القرري ، نفع الطيب ، ج ٢ ص ١٠٠ - ١٠٢ .

( ١٥ ) سالم ، المساجد والقصور بالأندلس ، ص ٥٦ - تاريخ مدينة الرية الإسلامية بيروت ، ١٩٦٩ ص ١٢٦ .

( ١٦ ) نفس المرجع ، ص ٥٩ - المغرب الكبير ، ج ٢ المغرب الإسلامي ، ص ٨٥٥ .

( ١٧ ) ابن بطوطة ، رحلة ابن بطوطة ، طبعة صادر ، بيروت ١٩٦٠ ص ٦٧ .

( ١٨ ) Munzer (J.) : Viaje por Espanay Portugal, trad. esp. por Lopez Toro, Madrid, 1951, p. 30.

( ١٩ ) المساجد والقصور بالأندلس ، ص ٢٠ .

( ٢٠ ) ابن حيان ، نصوص من التتس خاصة بزيادة عبد الرحمن الأوسط في جامع قرطبة ، نشرها الأستاذ ليفي بروفتسال ، في مجلة أرابيكا Arabica ، المجلد الأول القسم الأول ، لينن ، ١٩٥٢ ص ٩١ ، ٩٢ .

أو المقبر الكبير (٢١) أو قبة الضوء (٢٢) ، وقبة علو الاسطوان الذى يتقدم جوفه المحراب مباشرة ومعرف بالقبة الكبرى (٢٣) أو القبة العظمى (٢٤)، بمعنى انه اقيمت بالريادة الحكيمة قبتان احدهما عند مدخل الريادة ، والاخرى عند نهايتها امام المحراب ، وفي هذا تقليد لنظام قبتى المحراب والبهو بجامعى القيروان والزيتونة بتونس (٢٥) . ثم اضيفت الى قبة المحراب بجامع قرطبة قبتان جانبيتان تكتنفانها من الشرق والغرب ، واصبح هذا النظام الذى ابتكره بناء الريادة الحكيمة بجامع قرطبة نموذجا احتلته مساجد المغرب والاندلس ، بدليل ان بناء جامع تلمسان قلدوا في سنة ٥٢٠ هـ تخطيط جامع قرطبة بصورته النهائية بعد زيادتي الحكم المستنصر والنصور ، فبنت الصلاة فيه يشتمل على ثلاثة عشر بلاطاً متجه عموديا على جدار القبلة ، البلاط الاوسط اكثر من بقية البلاطات اتساعا ، ويتميز هذا البلاط بوجود قبتين : احدهما امام المحراب ، والثانية فوق منتصف البلاط الاوسط في نفس وضع القبة المخروقة الكبرى بجامع قرطبة بالنسبة لجامع قرطبة كله . ولم يقتصر التقليد على ذلك فحسب ، وانما تجده يمتد الى صفوف العقود التى تفصل بين بيت الصلاة القديم وبين الزيادة الحكيمة ، قلدها بناء جامع تلمسان بحيث اصبح هناك صف من العقود القائمة على دعائم ضخمة تقطع البلاطات الطولية عرضا وتقسّم بيت الصلاة في تلمسان الى قسمين ، كل منهما يشتمل على ثلاثة اسكيب (٢٦) تماما كما يحدث بالنسبة لصف العقود القائمة على المسالم بجامع قرطبة . (٢٧)

كذلك اثر نظام القباب القائمة على البلاط الاوسط واسكوب المحراب في زيادة الحكم بجامع قرطبة على مساجد الوحديين الجامعة في المغرب مع تعدد للبلاطات الفسيحة يصل الى ثلاث : احدها في الوسط والبلاطان الاخران متطرفان ، وبدا من تكديس القباب على بلاط المحراب واسكوبه

( ٢١ ) ابن طاري ، البيان للغرب ، طبعة صادر ج ٢ بيروت ، ١٩٥٠ ص ٢٤١ .

( ٢٢ ) جوست مورينو ، الفن الاسلامي في اسبانيا ، ترجمة د . لطفي عبد البديع و د . السيد عبد العزيز سالم ص ١٤١ .

( ٢٣ ) الاندلسي ، وصف المسجد الجامع بقرطبة من كتاب نزهة المشتاق ، تحقيق الاستاذ ديهي لامار ، الجزائر ١٩٤٩ ، ص ٢ - القرى ، نفع الطيب ، ج ٢ ص ٨٩ .

( ٢٤ ) ابن غالب ، قطعة من كتاب فرحة الانبي في تاريخ الاندلس ، تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع ، القاهرة ، مجلة معهد الدراسات العربية ، ١٩٥٦ ، ص ٢٩ .

( ٢٥ ) احمد قنري ، المسجد الجامع بالقيروان ، القاهرة ، ١٩٣٦ ص ١٤ .

Lambert, Précisions

nouvelles sur l'oeuvre de al-Hakam, II, dans A.I.E.O.U.A., 1936, pp. 70-80 Lambert les coupoules des grandes mosques de Tunisie et de l'Espagne, au IXe., et Xe siècles, Hesperis t. XXII, fasc. 2, 1936 — A. Fikry, la mosquée Az-Zaytouna a Tunis, da Egyptian society of historical studies, Vol., II, Cairo 1952, pp. 27-64.

Marçais, l'architecture musulmane d'occident, p. 195.

— السيد عبد المزيق سالم ، المغرب الاسلامي ، ج ٢ ص ٧٥ .

Lambert, les mosques de type andalou, p. 285

( ٢٧ )



أصبحت القباب تنوزع على مدخل البلاط الأوسط ونهايته أمام المحراب ، ثم على كل من البلاطين المتطرفين عند نهايتهما من جهة اسكوب المحراب، وقد طبق هذا النظام في جامع تينمال وجامع رباط نازي . ومع ذلك فهذان المسجدان يجمعان بين التقاليد القرطبية والتقاليد المغربية ، ولكن التأثير القرطبي المباشر يبدو واضحاً في تخطيط جامع الموحدين بأنشيبية ، فببيت الصلاة فيه انعكاس واضح لجامع قرطبة بعد زيادة المنصورين أبي عامر (٢٨) ، كما أنه اقتبس من جامع قرطبة أيضاً عظمة صحنه بعقوده السبعة في أروقة متجنبانه التي تحدد عظم أنساعه بدلاً من أربعة عقود في جامع الكتبية بمراكش وجامع تينمال ، كما اقتبس من قرطبة أيضاً الميل إلى التواء الزخرفي في بوابن العقود على النحو الذي نشاهد في عقد المدخل الشمالي إلى الصحن ، واستخدام الركائز الضخمة دعماً لجدران الجامع الخارجة لدفع الضغط الناشئ من الأقواس . (٢٩)

## ( ٢ ) النظام التخطيطي للقصور الأندلسية ونظوره :

١ - **التصور الأموي** : لم نزودنا المصادر العربية بمعلومات كافية عما كان عليه القصر الخلافي بقرطبة ، ومن المعروف أن هذا القصر بناء روماني قديم توارثه الملوك حتى الفتح العربي ، ثم اتخذته الولاة منذ ولاية أيوب بن حبيب اللخمي ، فمرا لهم ، إلى أن قامت الدولة الأموية ، فوسّع فيه أمرأه بني أمية ، وشيدوا به قاعات ومجالس وقصور ، تأثقوا في تزيينها حتى بلغت النهاية في الفخامة والعظمة ، ومنها المجلس الكامل ، والمجلس الزاهر ، وقصر المجدد ، والحاثر ، والمعشوق ، والبارك ، والرشيقي ، والسرور ، والتاج ، والبديع ، والبستان (٣٠) ، وساقوا إليها

( ٢٨ ) سالم ، الغرب الإسلامي ، ج ٢ ص ٨٥٦ .

( ٢٩ ) سالم ، المساجد والقصور في الاندلس ، ص ٦٢ - دائرة معارف الشعب ، عدد ٦١ ص ١١٤ .

( ٣٠ ) نلاحظ أن بعض أسماء هذه القصور تماثل أسماء قصور أموية وأخرى عباسية في الشرق ، فقصر الحائر يذكرنا بقصر الحيرة الشرفي والغربي ، وقصر التاج يذكرنا بسيمية العباسي الذي أقامه الخليفة المتتبع العباسي في بغداد ، وقصر المعشوق والمختار والبديع تذكرنا بأسماء مماثلة لقصور عباسية في سامراء ، ومن الجدير بالذكر أن بني عبد الحمود أقصروا في أنشيبية سموها بعض هذه الأسماء كالقصر المبارك والقصر الزاهر والبديع أو بأسماء قصور معاصرة مثل قصر السرور الذي يذكرنا بقصر السرور بقرطبة ، وأهل المتعبد بن عبد أراد بذلك أن يتظاهر بما كان يتظاهر به خلفاء بني أمية في قرطبة من سلطان ومجد عن طريق التبيان وإلهذا فللبني أمية حتى في أسماء قصورهم ونافسهم في ميولهم للتبيان . ويذكر الفتح بن خالكان أن « قرطبة كانت تنتهي أمهه » وكان يوم أمرها أشبه أمهه « ( الفتح بن خالكان ، فلاح العليان ص ١٠ ) .

ونستدل على تعليل المتتبع في بنائه لقصور المبارك والزاهر والبديع لبني أمية بآيات قالها الحصري المكلف الشاعر يمدح فيها المتتبع فيقول : -

أبني عباد ما حسنت	ألا يكسب المغنيا فقتيد
دائمت بفساد القرطبة	وخملاؤها لاهتمت
سموا برشاد قتي لخم	فلفسوا هارون من الرشيد
بافسوح الكندر والتمو	ن بلغت التجمم فطبل وزد
طاشت أنوار أمية في	فصم الخلفاء فقلت قبيد
نالت بقتصرهم أرموا	فكسبان أمية لم تشد

( ابن بسام الأخيرة في معاني أهل الزهرة ، قسم رابع مجلد أول ، ص ٢٠٤ ) .

المياه من جبال قرطبة وأجروها في ساحاته في برك وأحواض من الرخام ، وأطلقوها من تماثيل معدنية تبيع المياه من أفواهها . (٢١) وكان لهذا القصر الخلافي عليات ومناظر تطل على النهر والريف القبلى حيث كان يجلس فيها الأمراء. (٢٢)

ولكن لم يبق للأسف من القصر الخلافي في الوقت الحاضر إلا الجدار المقابل لجدار الجامع وقسم من جداره الشمالي (٢٣) ، أما القاعات فقد طمست معالمها بعد أن تعرض القصر لأضرار جسيمة ، بسبب اشتعال النيران فيه عدة مرات، إلى أن حوله الأسقف دون سانشودى ورواخس إلى قصر من الطراز القوطي ، ثم أحرق من جديد في سنة ١٤٥٦ ، وهدمت واجهته العللة على الوادى كما تهدم الساباط الذى كان يصل بين القصر والجامع في سنة ١٧٤٥ .

كذلك لم يبق من قصر الرصافة الذى شيده عبد الرحمن بن معاوية في أول سنى إمارته (أى سنة ١٢٨ هـ) على بعد خمسة كيلو مترات إلى الشمال الغربى من قرطبة (٢٤) سوى البقعة ومجرد الاسم ، كما لم يصل إلينا من قصر الدمشق إلا ما قيل فيه من أوصاف الشعراء والكتاب . (٢٥)

إلا أن ما تبقى لحسن الخط من أطلال القصور التى أسسها كل من الخليفة عبد الرحمن الناصر ( فيما بين ٣٢٥ م ) و ٤٥٠ هـ ( ٩٦١ م ) والخليفة الحكم المستنصر ( فيما بين ٤٥٠ هـ ( ٩٦١ ) ، و ٣٦٦ هـ ( ٩٧٦ م ) مثل قصر الخلافة وقصر الزهراء وقصر المؤنس ، التى روى المؤرخون العرب قصة بنائها فيما يشبه الأساطير والنوا فى وصف روائعها وما احتوته من مظاهر الأبهة والثراء ( ٣٦ ) ، يكفى فى حد ذاته لاستنتاج ما كان عليه نظام القصر التخطيطى فى عصر الخلافة الأموية . ويمكننا أن نستنتج مما أسفر عنه البحث الأثرى الذى نتابعت عملياته فى أرضها على أيدي كبار الأثريين الأسبان أمثال Pedro de Madrazo ثم R. Castejon, Velasquez و Bosco Felix Hernandez على أن قصور الزهراء نوعان :

الأول : الدار التى تقوم حول فراغ مركزى هو الصحن الذى تتوزع حوله جميع الغرف .

( ٢١ ) القرى ، نبع الطيب ، ج ٢ ص ١٢

( ٢٢ ) سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة ، ج ١ ص ١٨٩ - ١٩١ .

( ٢٣ ) Castejon, Cordoba califal, p. 74

( ٢٤ ) ابن الأثير ، المعادى السيرة ، تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ١٩٦٢ ، ج ١ ص ٢٨ - السيد عبد العزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة فى الإسلام ، ج ١ ص ٥٠ .

( ٢٥ ) القرى ، نبع الطيب ، ج ١ ص ١٩٠ ، ١٩١ ، ج ٢ ص ١٧٠ ، ١٩٠ .

( ٢٦ ) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ٢٩ ، ٣٠ - القرى ، ج ٢ ص ٦٥ ، ٦٨ ، ١٠٢ - ١٠٥ وراجع الدراسة التوثيقية فى : قرطبة حاضرة الخلافة فى الإسلام ، ج ١ ص ٢٢٩ - ٢٥٧ .

والثاني : القصر الذى يتألف من بلاطات متوازية تفصلها فيما بينها أعمدة تقوم عليها عقود كما هو الحال في بيوت الصلاة بمساجد الأندلس . (٣٧)

ومن المعروف أن هذا الطراز من القصور استلهم فكرته ونظامه التخطيطى من الطراز الحيرى في البناء الممثل في قصر الخورق والسدير من قصور الحيرة في عصر المأذرة ، فقد ظلت قصور الحيرة مستودعا زائرا بالتقاليد الفنية الفارسية ، كما كانت قصور الفساسنة في الجولان وبادية الأردن والمثناة الى حد كبير بفن العمارة الساسانية مصدرا هاما للنظام التخطيطى في القصور الإسلامية في مختلف القصور ، ونستدل على ذلك من الحقيقة بأن بعض قصور الفساسنة في بادية الأردن ومن بينها قصر المشتى وقصر القسطل كانت مصدر الهام لبناء القصور الأموية في البادية كقصر هشام المعروف بخربة المفجر بالقرب من إربحا ، وقصر عمرة ، وقصر الطوبة ، وكانت طرزها الزخرفية والمعمارية شبيهة بآثار الأمويين إلى حد اختلط معه الأمر على علماء الآثار ، فنسبوا إلى العصر الأموى . (٣٨) كذلك اقتبس المتوكل على الله العباسى (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) في بناء قصوره النظام المعماري المعروف بالحيرى والكمين والأروقة الذى يتمثل في قصرى الخورق والسدير ، وذلك « أن بعض سمناره حذله في بعض الليالى أن بعض ملوك الحيرة من النعمانية من بنى نصر أحدث بنيانا في دار قراره وهي الحيرة على صورة الحرب وهيئتها (٣٩) ، للهجة بها وميله نحوها ، ثلثا يغيب عن ذكرها في سائر أحواله ، فكان الرواق فيه مجلس الملك وهو الصدر ، والكمان ميمنة وميسرة ، ويكون في البيتين اللذين هما الكمان من يقرب منه من خواصه ، وفي البيعين منهما خزانة الكسوة ، وفي الشمال ما احتيج إليه من الشراب ، والرواق قد عم قضاؤه الصدر ، والكمين ، والأبواب الثلاثة على الرواق ، فسمى هذا البنيان إلى هذا الوقت (أي زمن المسمودي) بالحيرى ، والكمين إضافة الحيرة ، واتبع الناس المتوكل في ذلك انتماء بفعله ، واشتهر إلى الغاية » . (٤٠) والواقع أن قصر السدير الذى نعتقد أنه سمي كذلك لوجود ثلاثة قباب تعلو صدره مثل هام للنظام الذى سماه المسمودي بالحيرى والكمين والأروقة ، أو ما سماه ياقوت بطراز الحارثى بكمين (٤١) . ولم يكن المتوكل أول من طبق هذا النظام في بناء قصره بلكواراه أو في

Lambert, les mosquées de type andalou, p. 273-291

(٣٧)

Creswell, Early Muslim architecture : Umayyads, Early Abbassids and Tulundis, Vol. I, Oxford, 1938, p. 300.

(٣٨)

ارنست كوتل ، الفن الإسلامي ، ترجمة أحمد موسى ، ص ١١ .

(٣٩) أي على شكل توزيع الكتائب عند القتال ، فالقلب يتوسط المقدمة وتكتفه اليمين واليسرة أو السالفتان .

(٤٠) (المسمودي ، مروج الذهب ومعادن الجواهر ، طبعة يحيى الدين عبد الحميد ، ج ١ ، ص ٨٧ .

(٤١) (ياقوت ، معجم البلدان ، مادة سدير ، مجلد ٣ ، طبعة بيروت ص ١٠١ .

قصور الجعفري ، فقد ثبت أنه عرف في قصر المنصور ببغداد وفي قصر الجوسق الخاقاني الذي بناه المعتصم في سامرا ، (٤٦) وفي بعض المنشآت العباسية في الكوفة والرافقة .

والظاهر أن هذه التقاليد العراقية الفارسية انتقلت الى الأندلس - ذلك البلد الثاني في أقصى الأطراف الغربية للعالم الإسلامي - في جملة ما انتقل إليها من تقاليد مشرقية عراقية ابتداء من أماره عبد الرحمن الأوسط (٤٦) حتى سقوط الخلافة الأموية بقرطبة ، فالنظام الواضح في قصور الزهراء يتبع الأسلوب الحيري الذي تحدثنا عنه ، فمجلس الاستقبال بقصر الخلافة في مدينة الزهراء - وقد اكتشف في عام ١٩٤٤ - ينقسم الى ثلاث بلاطات عمودية على الجدار الشمالي ، ويتكون البلاط الأوسط من صفين من العقود المتجاورة عدد كل صف منها ستة عقود تقوم على سبعة أعمدة ، ويحف بهذه البلاطات من كل من الجانبين الشرقي والغربي بلاط جانبي متطرف ، يصله بالمجلس المذكور باب معقود على منكبين ، ويرتكز كل منهما على عضادة من الزخام الأبيض نقش عليها زخارف نباتية بلغت الغاية في الروعة والجمال . (٤٤) كذلك أسفرت الحفريات الأثرية التي أجراها العالم الأثري Velasquez Bosco سنة ١٩١٩ عن كشف قصر من قصور الحكم المستنصر ، يبرز فيه برطل أو سقيفة تطل على بهو فسيح مربع الشكل (عرضها ٦٩.٠ مترا) بخمسة عقود، وتفتح السقيفة المذكورة على مجلس يبلغ طوله ٢٨.٨٨ مترا وعرضه ٢.٠ مترا عن طريق خمسة أبواب أعمدها ملتصقة بعضادات الأبواب ، وينقسم المجلس الى خمس بلاطات تتعامد على الجدار الشمالي يبلغ اتساع البلاط الأوسط منها ٧.٤٦ مترا في حين يبلغ اتساع كل من البلاطات الأربع الأخرى ٦.٨٢ مترا . (٤٥)

**ونظام البرطل الذي يتقدم المجلس (٤٦) سيصبح تقليدا متبعا في بناء القصور منذ ذلك الحين حتى نهاية العصر الإسلامي ، وسيستلهم به عرفاء البناء في الأندلس لما تحققه عقوده من تناسق بارز القاعدة التي يطل عليها سيما إذا كان البرطل يشرف في آن واحد على بركة صناعية**

(٤٦) كمال الدين سامح ، العمارة ، في صدر الإسلام ، ص ٩٣

(٤٣) السيد عبد العزيز سالم ، التأثيرات العراقية في البناء الحضاري الأندلسي في عصر الدولة الأموية ، بحث مقدم للمؤتمر الدولي للتاريخ في بغداد ، ١٩٧٣ .

(٤٤) Castejon, Excavaciones del plan nacional en Medina Azahara Campana

1943, Madrid 1944, — Nuevas excavaciones en Medina Azahara, el Salon de Abd er-Rahman III, al Andalus, 1945, pp. 147-154.

Gomez Moreno, Ars Hispaniae, t. III, 1951, pp. 82-90.

Torres Balbas, la mezquita de cordoba & madinat al-Zahara, Madrid 1952, p. 149.

(٤٥) Torres Balbas, Arte hispano musulman hasta la caída del califato de

Cordoba, p. 459.

(٤٦) ابن حيان ، لفظة من اللقبس ، تعليق الدكتور عبد الرحمن المحي ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٤٩ .

تتيح لأقواسه وعقوده أن تنعكس صورها على صفحة مياهها ، كما أن البرطل بمقوده المتعددة يؤكد لنا براعة البناء الأندلسي في التنسيق والانسجام في توزيع الكتل والفراغات .

ونطالع في المصادر العربية أن قصر الخلافة أول قصور الناصر في مدينة الزهراء ، كان يضم مجلسين رئيسيين : الأول هو المجلس الشرقي المسمى بقصر المؤنس ، وهو بيت المنام الخلافي (٤٧) وكان يزدان بحوض من الرخام الأخضر نصب في وسطه ، وحفرت عليه نقوش تمثل صوراً آدمية مذهبة ، وكان يدور حوله اثنا عشر تمثالاً من النحاس مرصعة بالدر النفيس من صناعة قرطبة كانت تجم المياه من أفواهاها . (٤٨) والثاني المجلس الغربي ، وكان يسمى بالمجلس البديع ، أو مجلس الذهب ، أو مجلس الأجراء . (٤٩) وكان يتوسطه البتيمة التي احتضنها الإمبراطور البيزنطي ليون السادس المعروف بالفيلسوف الخليفة الناصر ، وهي حوض مذهب كبير أو صهريج كان الناصر يملأه بالزئبق ، وكان « في كل جانب من هذا المجلس ثمانية أبواب قد انعقدت على حنايا من العاج والآبنوس المرصع بالذهب وأصناف الجواهر قامت على سوارى من الرخام الملون والبياض والصافي . وكانت الشمس تدخل على تلك الأبواب فيضرب شعاعها في صدر المجلس وحيطاته ، فيصير من ذلك نور يأخذ بالأبصار ، وكان الناصر إذا أراد أن يفرغ أحداً من أهل مجلسه أو ما إلى أحد صقالته ، فيحرك ذلك الزئبق ، فيظهر في المجلس كلمعان البرق من النور ، يأخذ بمجامع القلوب حتى يخيّل لكل من في المجلس أن المحل قد طار بهم مادام الزئبق يتحرك » . (٥٠)



**ب - قصور الطوائف :** ونلاحظ أن هذا النظام التخطيطي لقاعات القصور الأموية سيستعرض للتطور في عصر دويلات الطوائف ، وهو العصر الذي ازدهر فيه فن البناء ، وبلغ الرفاع والفنانون الغاية في التفنن في التعميد الزخرفي والأسراف الجنوني في مزج المنظر الطبيعي بالبناء ، وأحداث تأثير جمالي يحرك المشاعر ويهز النفس : فدار الزينية كان قصراً ريفياً لبنى عباد يستعمل بالاشجار وتكتنفه الأزهار وتحيط به البساتين الخضرة . (٥١) ذات الزهور العطرة والألوان الزاهية . ونظام البرطلات التي تتقدم الجالس نشهد نفاذها في واجهة بهو الجص من قصر أشبيلية زمن

( ٤٧ ) ابن خلدون ، ج ٢ ص ٢٤٥ - القرطبي ، ج ٢ ص ١٠٤ .

( ٤٨ ) هنري فينزل الزهراء على تمثال من النحاس يمثل زعلاً يبلغ ارتفاعه ٤٠ سم ، وكله ملهى بالطلاء النحاسية المحفورة ، والتمثال من نوع التماثيل الحيوانية التي تمج المياه من أفواهاها ، وكان الماء يصل إلى فمه عن طريق أنبوب يمتد من وسط قاعدته ، ثم يصعد في أرجله ورفلته ( راجع جومات موريو ، الفن الإسلامي في إسبانيا ، ص ١٠٠ ) .

( ٤٩ ) ابن حيان ، قطعة من المقتبس ، نشر الصفي ، ص ١٢٧ ، ١٨٤ .

( ٥٠ ) القرطبي ، ج ٢ ص ٦٨ .

( ٥١ ) ابن خلدون ، فلاحه الثانيان ، طبعة القاهرة ١٣٢٠ هـ ، ص ٩ ، القرطبي ، ج ٦ ص ١٤ .

بنى عباد ، وسيصبح تقليدا متبعاً في قصور الحمراء بفرناطة . ونظام الاحواض الرخامية أو الصهاريج التي تتوسط القاعات والمجالس مستحول إلى بحيرات صناعية في عصر الطوائف ، مثل قصر المأمون بن ذي النون بطليطة ، وكانت له بحيرتان قد نصبت على أركانها تماثيل أسود من النحاس أو البرونز ، ومينة البحيرة الكبرى بأشبيلية ، والبركة التي كانت تتوسط بهو الجبس ، والتي ربما كانت نفس البركة التي كانت قائمة في قصر الوحيد أحد المجالس الرئيسية في القصر المبارك لأشبيلية ، ونصب في جانب منها تمثال فيل يعج الماء من فيه . (٥٢)



ج - قصر طليطة : أقامه المأمون بن ذي النون سنة ٤٥٥ هـ ( ١٠٦٣ م ) بطليطة واتقنه للغاية ، واتفق عليه أموالا طائلة ، وصنع وسطه بحيرة ، وصنع في وسط البحيرة قبة من زجاج ملون منقوش بالذهب ، وجلب الماء على رأس القبة بتدبير أحكمه المهندسون ، فكان الماء ينزل من أعلى القبة على جوانبها محيطاً بها ، ويتصل بعضها ببعض ، فكانت قبة الزجاج في غلالة مما يسكب من الماء خلف الزجاج لا يفتر عن الجرى ، والمأمون جالس فيها لا يبسه شيء من الماء وقد أوقدت له فيها النور . وكانت لقصر المأمون بحيرتان يصفهما ابن حيان بقوله : « ولهذه الدار بحيرتان قد نصبت على أركانها صور أسود مصوغة من الذهب الأبريز أحكم صياغة تتخيل لتأملها كالحة الوجوه ، فغرة الشدوق ، ينساب من أفواها نحو البحيرتين الماء هونا كرشيش القطر أو سحالة اللجين ، وقد وضع في قعر كل بحيرة منها حوض يدعى يسمى المذبح ، محفور من بديع الرمم كبير الجرم ، غريب الشكل بديع النقش ، قد أبرزت من جنباته صور حيوان وأطياف وأشجار ، (٥٣) وينحصر منها في شجرتي فضاء عاليتي الأصلين غريبتى الشكل ، محميتى الصنعة ، قد غرزت كل شجرة منهما وسط كل مذبح بأدق صناعة ، يترقى فيهما الماء من المذبحين ، فينصب من أعلى أفنانها انصباب رذاذ المطر أو رشاش التندبة ، فتحدث لمخرجه نغمتا تصبى النفوس ، ويرتفع بدروتها عمود من الماء ضخيم منضغط الارتفاع ، يشاب من أفواها ، ويبلل أشخاصاً أطيافها وتمارها بالسنة كالمبارد الصقيلة ، يقيد حسناتها الإلحاح الناقبة ، ويدع الأذهان الحادة كليله » . (٥٤)

هذا الوصف المعبر الذي ينطق بما كان عليه هذا القصر يجلو علينا ما كان يقوم به المأمون لتجميل قصره ، كما يشير إلى الدور الذي بدأت تلعبه البحيرات في تجميل القصر ومجالسه .

(٥٢) القرى ، نبع الطيب ، ج ٥ ص ٢٩٥ .

(٥٣) يشبه هذا الموصوف ، حوض مدينة الزهراء الذي يثر عليه في أشبيلية ويعمل اسم للتصور كان قد اتفقه في قصر الزهراء ( جومث موريثو ، الفن الإسلامي في إسبانيا ، ص ٢١٢ ) .

(٥٤) ابن بسام ، الأخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، المجلد الأول القسم الرابع ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

**د - منية البحيرة باشبيلية :** هي منية تتوسطها بحيرة صناعية كبيرة (٥٥) تحف بها الأشجار التي تلتحف غصونها بسندسها ، وتحيط الأزهار بطيب تنفسها ، وتنعكس ظلالها على صفحات الماء في الليالي القمرية .

**هـ - المجلس الوحيد بالقصر المبارك باشبيلية :** اسم هذا القصر نظامه في أشعار ابن اللبابة في رثاء المعتمد :

بكى الوحيد بكى الزاهى بقبته والنهر والتاج كل ذلك باد (٥٦)

ونعتقد ان الوحيد من المجالس الرئيسية بالقصر المبارك الذي كان المعتمد بن عباد قد أقامه بالقرب من دار الإمارة القديمة ، وأنه كان يقوم منفردا في جانب من مجموعة القصر المبارك . وكان للقصر الوحيد بركة نصب في جانب منهائمال فيل يجمع الماء من فيه ، وصفه الشاعر عبد الجليل بن وهبون بقوله :

ويغزغ فيه مثل النصل بدع من الأفيال لا يشكو ملالا  
رعى رطب اللجين فجاء صليدا تراه قلمبا يخشى هزالا (٥٧)

وكثيرا ماكان المعتمد بن عباد يجلس على حافة تلك البركة في الأمسيات ، ويأمر بإيقاد الشموع ليمتع نظره برؤية المياه تنساب من الفيل إلى البركة وضوء الشموع الباهت يمتد شاحبا شحيحا فيما حوله .

**و - قصور المرابطين والموحدين :** ونصل إلى عصر المرابطين لنشهد تجديدًا واضح المعالم في تخطيط أفنية القصور وإبهاتها ، فلقد كانت هذه الأفنية في العصور السابقة إما تتوسطها برك تنصب في أركانها أسود معدنية كما هو الحال في قصر طليطلة ، أو أحواض للمياه تنبثق في وسطها نافورة أو يحيط بها تماثيل لحيوانات وطيور تنساب المياه من أفواهها ، كما هو الحال في قصر الزهراء ، أو إبهاء تتقدمها برطلات قائمة على بوائك كما نشهده أيضا في مدينة الزهراء ، ويتمثل التخطيط الجديد لإبهاء القصور في عصر المرابطين في قصر منتقوت Monteaugudo الذي اكتشفت بقاياه في سهل مرسية ، على بعد نحو أربعة كيلو مترات إلى الشمال الشرقي من هذه المدينة . ويتوسط القصر المذكور بهو مستطيل الشكل يطل على جانبيه القصرين جوسقان مربعان بارزان ، يهدان لجوسق بهو السباع في قصر الحمراء بقرنطنة ، ويتعامد ممران يؤلفان محور البناء فيما بينهما على شكل صليب ، وتمتلئ المستطيلات الأربعة الناشئة

( ٥٥ ) ابن خالكان ، فلكلوك الثاني ، ص ٨ - القري ، ج ٦ ص ١٦

( ٥٦ ) نفس المصدر ، ص ١٤ - القري ، ج ٦ ص ١٠

( ٥٧ ) القري ، ج ٥ ص ٣٩٥ -

Querreto Lovillo, el Qsar el-Mubarak, en el Boletín de Bellas artes, Sevilla, 1974, p 97.

من هذا التعامد بأشجار البرتقال والليمون . (٥٨) وقد اقتبس هذا النظام نفسه بعد ذلك بقصرين من الزمان في جامع القرويين بفاس ، وفي بعض قصور أمراء بني مرين بمراكش . أما في الأندلس فقد تطور هذا النظام فوصل إلى قمة تطوره في عصر سلاطين بني الأحمر ملوك غرناطة ، ويتمثل في بهو السباع الذي يرجع تاريخه إلى عهد السلطان محمد الخامس ، وهو بهو على شكل مستطيل طوله ٢٨١/٥ متراً وعرضه ١٥٧٠ متراً، ويطل على جانبيه القصرين جوسقان مقببان تحملهما أعمدة وشيكة ، ويتقاطع محصوراً اليهود قد اتخذوا شكل قناتين فيهما المياه ، بحيث يؤلفان شكلاً مصلباً ، ويتوسط الصحن عند نقطة التقاطع فوارة تتكون من ثلاثة أجزاء : النافورة والحوض الأعلى ببيئته ثم الحوض الأدنى من الفوارة حيث استدار اثنا عشر أسداً تخرج المياه من أفواهها (٥٩) . ويعتقد الأستاذ لاميير أن الشكل العام لصحن السباع بما يحيط به من بوائك في جهاته الأربع يبدو متأثراً بنظام إبهاء الإدارة المسيحية (٦٠) ، وأن كنا نعتقد أنه متأثر بنظام إبهاء المساجد ، وعلى الأخص نظام إبهاء المدارس القاهرية ذات التخطيط المتعاقد . وفي عصر الموحدين ينتشر نظام البرطلات المطلية على البرك والإبهاء ، ويتمثل ذلك في برطل يطل على بهو الجص بقصر أشبيلية ، والبرطل المذكور يقوم على بالكة تتكون من سبعة عقود ، العقد الأوسط منها منكمس يزيد في الاتساع وفي الارتفاع عن العقود الستة الأخرى ، ويكتنفه على كل من جانبيه الإبهان والإيسر ثلاثة عقود صغيرة تمتد منها شبكة من المينيات المفرغة ، أما بنية العقد الأوسط الكبير فتتطبعها شبكة من أشرطة منحنية متشابكة .

لكذلك نشهد في عصر الموحدين عودة النظام القاعات المطلية على البحيرات ، ويتمثل ذلك في قصر البحيرة الذي أمر أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ببنائه خارج باب جهور بأشبيلية سنة ٥٦٧ هـ (١١) (١١٧١ م) وقد اختلط بحيرة في جنان تنسب لابن مسلمة القرطبي بعد أن عوضه عنها بجنات مماثلة .

د - قصور غرناطة : ويتطور النظام التخطيطي في عصر بني الأحمر ، فيختفي نظام الأروقة العمودية على جدار صدر المجلس، وتقتصر القاعة على جدران تتخللها شمسيتات توامية ممتدة تطل على منظر طبيعي يثير الإحساس بالنشوة البصرية، ويعتمد الفنان في التأثير الجمالي للزخرفة على تطبيق خاصية الهروب من الفراغ الزخرفي ، إحدى الخصائص الأساسية للفن الإسلامي ، فيكسو الجدران بزخارف متعددة موزعة من أدنى الجدران إلى السقف تجعل من الجدران أبسط منقوشة ومرقشة ، فالأزركوها تريعات رائعة من الزليجي تملأوها

(٥٨) جومث موريثو ، الفن الإسلامي في إسبانيا ، ص ٣٣٤ .

(٥٩) عبد العزيز سالم ، المساجد والقصور في الأندلس ، ص ١٢٢ .

(٦٠) Lambert, La Alhambra de Grenade, dans la revue de l'art, t. LXIII, p. 144.

(٦١) ابن صاحب الصلاة ، تاريخ آل إمامة المستعملين ، تحقيق د . عبد الهادي التلاوي بيروت ١٩٦٢ .



تتميمات جصية من التوريق الذي تمتزج فيه كتابات كوفية أو نسخة تتشابه حروفها وتتناق رؤوسها وتتصافر ابدانها فيما بينها وتختلط بالفروع الملتفة والاصصان المتوجة .

وتمثل مجموعة قصور الحمراء بقاعاتها المتعددة الميل الى الاسكنار من البرك الصناعية التي تطل عليها برطلات وسقائف قائمة على عقود ممتدة ، توشحت بشبكات جصية من المعينات المفرغة ، وانتظمت على حفاقي البرك ادواح الريحان ، واكتست ارض القاعات بالمرمر الصاني البياض .

وقد قرنصت اركان الاسقف بالذهب واللازورد ، وعلتها قباب نجمية من القربصات الدقيقة الملونة او اسقف خشبية مرقشة بالنجوم المتداخلة قد طمعت فيها الاخشاب بالعاج . ويمثل هذا النظام في بهو البركة او الريحان وفي بهو السباع وفي قصر البرطل وبهو الساقية بقصر جنة العريف . وفي هذه القاعات والقصور والبرطلات تتجلى براعة الفنان الغرناطي في التوفيق بين الكتلة والفراغ ، ونشهد هذا الاتجاه الجمالي في رواق البركة ، الذي يسبق قاعة السفراء ، اذ يطل على بهو الريحان بياكة تتألف من سبعة عقود يتوسطها عقد يزيد في ارتفاعه واتساعه من العقود الستة الاخرى التي انتظمت على جانبيه في تناسق وإيقاع ، يبعدانه عن المظهر الخشن الذي نشاهده في بهو الجص بقصر اشبيلية . كذلك يطل على بهو السباع اربع بوابك عقودها نصف دائرية مطولة على عمود رشيق نحيلة ، وتعلو هذه العقود شبكات زخرفية من المعينات الهندسية من اروع ما اخرجته يد الفنان المسلم . وقد نجح الفنان في تقسيم الكتل والفراغات الداخلية تقسيما توفيقيا صاغه بالبنيان والتنسيق الزخرفي ، كما يصوغ الوشاح موشحته والمحسن قطعته الموسيقية ، بحيث يحرك المشاعر ويثير في النفس نشوة تملئ من روعة التقسيم وجمال التوزيع وتعادل النسب . والى جانب ذلك امكن لبنا القصر ان يتوصل بعمق الى اسرار الال الجمالي في البناء ، فعرف كيف يجمع المنظر الطبيعي بالعمارة ، كما نجح في احداث تأثير جمالي يصحب فن توزيع الخمائل والجنان بالبرك والسواقي والنوافير بالقاعات والمناظر والبرطلات والشراجب والقمرينات ، نجح هذا الفنان المبدع في مزج ذلك كله ، فجعل قصور الحمراء واجهة خضراء تظللها الاشجار المتشابكة الكثيفة الملتفة التي لا تتخللها اشعة الشمس المحرقة من تكاليف الظلال ، واجرى اليها المياه من الجبال المحيطة تنساب في جداول تحف بها الادواح بين امرت المؤدية الى القصر ، فترطب تسامها المتعشة الوجوه المحترقة من حرارة الجو ، ثم اقام بين القاعات اهباء فسيحة تتوسطها برك وبحيرات مستطيلة الشكل ، طرئ حفافها بالزهور الملونة او اشجار الريحان الخضراء (٢٢) ، وفتح في هذه القاعات شمسيات وقمرينات تطل على نهر حدره الذي تندفع مياهه ادنى هذه القاعات في منظر من اروع المناظر الطبيعية . كما حقق عرفاء البناء بمرانة لسلطينها ورغبتهم في التمتع بالهدوء والاتصال الوثيق بالطبيعة الساحرة تستغرقهم

بجمالها ، فاقاموا منيات موزعة على الرسى والسفوح الممتدة من مرتفع الحمراء ، مزجوا فيها السواقي والنوافير والجداول بالعقود والاقواس ، وخطوا التوريقات الحية بالتوريقات والتواشيع الجصية الملونة التي تغطي بنىقات العقود وكسوشبكات البواك ، وكل شئ فيها بسيط في مظهره قوي في تأثيره في النفس ، فزخارف قاعاتها ، وتوزيع منظراتها ونوافذها ، واحاطتها بنطاق طبيعي خالص يهيب المرء أن يحس بنشوة جمالية لا نظير لها ، وقد أضفى الفنان على كل ذلك ألوانا زكية من خضرة الإدواح الملتفة ونضارة الأزهار ، كما كسا جدران القاعات بفلاليل رقيقة ملونة من الزخارف منها الازر الزليجية التي تتعدد فيها الرسوم الهندسية ، ومنها الشبكات الجصية التي تكسر الاجزاء العليا وتداخل مع الحنايا القريبة . زخارفها المذهبة ، وكتاباتهما الموشحة بالتوديق والتشجير . لقد بلغ فنانونا طاعة اللوحة في تطوير فن العمارة الاسلامية بالاندلس والغاية في السمو به الى أعلى درجة من التائق الذي يصل بالنظر الى اقصى درجات الانشراح وتخدير المشاعر ، فسحروا الزخرفة التي افتننوا بها في التعبير عن فكرة الاتزان في البناء وفي إبراز دوره النغمي الذي يقوم به من طريق تجزيتهم للمساحات الكبرى الى تقاسيم حشدوا في كل منها ما يتلائم وطبيعته ، كما مر فواكيف يجعلون من البناء الجامد تحفة فنية تقيّد الاحفظ في كل جوانبها ، وتحبس العيون عن الترقى من جزء منها قبل ان تستكمل متعتها من جماله وروعته .



### ثانيا - النعائم الداخلية في المنشآت الدينية والمدنية

#### ١ - الأعمدة والتيجان :

١ - في العصر الأموي : لما كانت أعمدة المسجد الجامع بقرطبة وقت انشائه متخذة من الكنائس الرومانية المتخربة ، وأطلال الابنية القوطية لتيسير ببناء المسجد والفراغ منه سريعا ، فقد اتخذ البنائون لها قواعد مختلفة الاحجام لتسوية ارتفاع العمدة ، في حين خلت زيادات المسجد من هذا العنصر ، وأمنى به القواعد ، فأصبحت الأعمدة مجردة من قواعدها ، وذلك بعد ان أصبح من السهل نحت هذه الأعمدة واعدادها للافراض المختلفة ، ولما كان ارتفاع الأعمدة القديمة محدودا فقد اضطر عرقاء البناء في عصر الامر عبد الرحمن الى التحايل على رفع سمك بيت الصلاة الى ما يقرب من ضعف ارتفاعه بالأعمدة ، فتوصلوا الى حل معماري اصيل لم يسبقهم اليه بنشأ الخشبية ، فجعلوا ارتفاعها مرتين تقريبا بدلا من نصف المتر ، وهو الارتفاع المعروف للحدارة ، وحولوا الحدائر على هذا النحو الى دعائم مركبة فوق تيجان العمدة (١٦) ، وقد ساد هذا النظام ببناء المسجد في العهد التالية .

(١٦) السيد عبد العزيز سالم ، مقال في اصالته في ببناء المسجد الجامع بقرطبة ، من بحوث ندوة الحضارة الاسلامية التي عقدت في الاسكندرية في اكتوبر ١٩٧٦ .

وتمتاز أعمدة زيادة الحكم المستنصر بأنهم الرخام الأسود المجزع بالبياض ، تيجانها كورنية وتتناوب مع أعمدة وردية اللون تيجانها من النوع المركب . أما من حيث ارتفاع سوارى المعد فقد التزم العرفاء بنفس الارتفاع الذي كانت عليه في البنية الأولى للمسجد زمن الأمير عبد الرحمن بن معاوية .

وعندما شرع عبد الرحمن الناصر في بنية مدينة الزهراء عهد بأعمال البناء إلى عبد الله بن يونس عريف البنائين وعلي بن جعفر الاسكندراني وحسن بن محمد (٦٤) ، فكان عريف البنائين يتولى جلب الرخام اللازم لصناعة السوارى وتيجان الأعمدة وقواعدهما من قرطاجنة وأفريقية وتونس ، وكان الناصر يصلهم على كل رخامة صغيرة أو كبيرة بعشرة دنانير ، في حين كان يصلهم على كل سارية بشمانية مثاقيل من الذهب (٦٥) . ويذكر ابن غالب نقلا عن ابن حيان أن عدد سوارى الرخام التي استخدمت في بناء الزهراء ما بين صغيرة وكبيرة حاملة ومحمولة في عصر عبد الرحمن الناصر بلغ ٤٣١٣ سارية ، منها ١٠١٣ سارية من أفريقية ، و ١٩ سارية من القسطنطينية ، و ١٤٠ سارية هدية من ملك رومه ، وسائرهما من مقاطع الرخام في الأندلس ، فالرخام المجزع من كورة ربة (٦٦) ، والإبيض من المرية (٦٧) والوردي والأخضر من أسفاقس وقرطاجنة (٦٨) .

وتمتاز تيجان أعمدة الزيادة الحكيمة في جامع قرطبة بأوراقها ولغائها للمساء ، في حين تتميز تيجان أعمدة الزهراء وطغوفها وقواعدهما ، بزخارف محفورة حفرا غائرا يظهر التباين الحاد بين الظل والضوء وهو أسلوب في النحت ينحون نحو التقاليد البيزنطية ، وقد كانت معظم التيجان مزودة بنقوش كتابية ، من أقدمها نقش يحمل اسم عبد الرحمن الناصر وفتاة شيف وعبارة نصها عمل سعد وسنة ٣٤٢ (٦٩) . كما أن بعض التيجان المكتشفة في أطلال الزهراء تحمل أسماء في جعلتها مظفر ويذر ونصر وفتح وأفلح وطارق ومحمد بن سعد ورشيق وكلهم من فتيان الخليفة وخدمه (٧٠) . ومن المعروف أن أطلال الزهراء وخرائبها وبقايا قصورها نبشت في عهد بني جهور ، واستغلت هذه الأطلال استقلالا منظما فاستؤصلت القصور بالهدم وبيع ما بها من سوارى وعمد من الرخام والمرمر على يدي ابن باشة ، وفي ذلك يقول ابن حيان : « وكانت رسل الأملاك ( يقصد

(٦٤) ابن عسار ، ج ٢ ص ٢٤٤ - القزى ، ج ٢ ص ١٠٤ .

(٦٥) ابن غالب الأندلسي ، قطعة من فرحة الأنبياء ، ص ٢٢ .

(٦٦) القزى ، ج ٢ ص ١٠٤ .

(٦٧) عرفت المرية بخرابها في الرخام الصليل ( ابن الخطيب ، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب ، تحقيق الدكتور أحمد مختار القبادي ، ص ٨٢ - القزى ، ج ١ ص ١٥٢ ، ج ٢ ص ٢٠٧ ) .

(٦٨) القزى ، ج ٢ ص ٦٧ و ١٠٤ .

(٦٩) Ocana Jumenez, Inscripciones arabes descubiertas en Madinat al-Zahra, en 1944, al-Andalus, Vo. X, 1945, p. 154-159.

(٧٠) جومث مورينو ، الفن الإسلامي في إسبانيا ، ص ١٠٢ .

رسل ملوك الطوائف ) تانيه ( أي الى ابن باشا ) لشراء تلك الآلات بأعلى الائمان فيبذلها هو في انواع الفضالات ... » ( ٧١ ) . ولم يخل اثر في أشبيلية أيام بني عباد من عمد وتيجان انتزعت من الزهراء وأعيد استخدامها في ابنية هذا العصر كما هو واضح في بعض اجزاء من قصر أشبيلية .

وعندما شرع الموحدون في بنين جامع القصبه الموحدى بأشبيلية ، اقتلعت من قصود بني عباد بعض اعمدة وتيجانها الزهراوية وضمت في المئذنة المعروفة اليوم بالخيرالدا ، وما زالت بعض تيجان واعمدة من هذا الاسلوب الزهراوي ترصع القسم العلوي من المئذنة .



**ب - في عصر الطوائف :** وفي هذا العصر تعرضت الاعمدة وتيجانها لبعض التغيرات ، فسواري الاعمدة استدقت وازداد ارتفاعها وبدت تتسم بالتحولة والرشاقة ، ويمثل هذا النوع في قاعة صغيرة بقصبه مألقة تنتهي جنوبا بشرفة رائسة تطل على البحر من أعلى جبل فارو ، وتمتاز اعمدة هذه القاعة برشاقتها وارتفاعها الواضح . ويرجع تاريخ هذه القاعة الى النصف الاول من القرن الخامس الهجري .

اما تيجان الاعمدة فقد تطورت بعض التطور ، فالى جانب النوع التقليدي الذي شاع في عصر الخلافة الاموية ظهر نوع من التيجان تحولت فيه ورقة شوكة اليهود ( الاكنشس ) من صورتها النطلقة الى صورة قريبتها الى فصائل الازهرود ، وفي نفس الوقت ازدادت نسبة نمو التيجان في الارتفاع على الضعف بالقياس الى الاتساع ، كما هو الحال في تيجان اعمدة قصر الجعفرية بسرقة ، كذلك تحولت النهاية المدبية لورقة شوكة اليهود الى تجمعات تبتعث من التوريق ، وحلت محل الفروع المزودة اوراق كبيرة مثقوبة او مجموعة من العقود الصغيرة المفصصة تترايط فيما بينها بأعلى التاج وتقوم على عمد صغيرة غنية بالزخرفة ، ومن وراء التجميعات المزودة كانت تسجل بعض كتابات تحمل امام اسم الامر كما هو واضح في أحد هذه التيجان ، حيث نقش فيه اسم المقنن بالله ، او عبارات الحمد لله والبركة ( ٧٢ ) .

**ج - في عصر سلاطين غرناطة :** استخدم عرفاء غرناطة انواعا من الاعمدة الرفيعة الرشيقية في سائر منشآتهم المدنية والدينية ، وتمتاز هذه الاعمدة الى جانب رشاقتها ونحولتها بأنه يعلموها عند الراس حلقات وافاريز بارزة ، كما تنتهي من ادناها بهذه الحلية . كذلك ابتكر المسلمون في هذا العصر تيجاناً مكعبة الشكل تكسوها توريقات لراوح النخيل اللساء منحنية او مبسوطة او

( ٧١ ) ابن بسام ، الخيرة ، ج ٢ قسم ١ ص ١١١ .

( ٧٢ ) جوست مورينو ، الفن الاسلامي في اسبانيا ، ص ٣٨٨ .

ملتفة في تناسب وانسجام يستعري النظر . وهناك نوع آخر من النيجان الفرناطية ونعني به النيجان المتربصة التي تكسوها القربصات لتملا الأوجه الأربعة للنيجان ، وقد انتشر النوع الأول في قاعات جو السباع وقصر المشور بحراء غرناطة وفي داخل قاعات قصر شنيل وفي دار الحرة ، وفي القيسارية بقرناطة . في حين استخدم النوعان في قصر جنة العريف وفي قاعة السفراء وهو الريحان بقصر الحمراء (٧٣) .



٢ - العقود : ابتكر بناء جامع قرطبة نظاما معماريا فريدا من نوعه في بنیان بيت الصلاة ، هو نظام ازدواج العقود وتراكبها على طابقين بهدف رفع سقف الجامع الى ثلاثة أمثاله ، وتيسير نفاذ الهواء والضوء داخل مسطح بيت الصلاة الفسيح . ويجمع علماء الآثار الإسلامية على أن فكرة ازدواج العقود على نحو يجعلها تنظم في طابقين بجامع قرطبة فكرة جديدة وأصلية في العمارة الإسلامية ، وأنها تعتبر ابتداء معماريا فريدا من نوعه لم يسبق له أن نفذ في أي أثر ديني إسلامي قبل إنشاء هذا الجامع ، بهدف رفع الاسقف المنخفضة في المسجد بحيث يتضاعف ارتفاعها عن الارتفاع الطبيعي لها ، وفي نفس الوقت بقصد الاستعاضة عن الأوتار الخشبية التقليدية التي تضمن ثبات العمود واستقرارها في مواضعها ، وإبطال مفعول الدفع الذي تمارسه العقود والاستقف على الأعمدة ، بعقود منقوخة تجاوزت نصف الدائرة تنطلق في الفراغ الممتد ما بين العمود والعقود العليا التي تحمل الاسقف . وعلى هذا الأساس أصبح من وظيفة الطابق الأدنى للعقود ، وهو ما نسميه بالعقود الهوائية التي تثبت من الأذرع الطويلة لقرم النيجان ، الربط بين رؤوس العمود وأكساب بنية المسجد رشاقة وفخامة وتناسقا وانسجاما ، وتثبيت العمود فيما بينها ، في حين أصبحت العقود العليا القائمة على الدعائم تحمل اسقف الجامع . ولم يقتنع مهندس الجامع بما أحدثه بابتكاره المعماري من تأثيرات جمالية ترتبت على استخدام العقود الهوائية الطائفة في الفراغ ، بل أراد أن يؤكد الإحساس بجمال هذه العقود بحلية بسيطة قوامها تناوب اللونين الأحمر والأصفر الشاحب ، فاختار سنجات العقود بحيث تتعاقب فيها الكتلة الحجرية الصفراء مع ثلاثة صفوف متلاحمة من الحجر ، وطبق ذلك النظام على طابقي العقود (٧٤) .

ولا يفرق الإدريسي بين العقد المتجاوز لنصف الدائرة ( العقد الهوائي ) والعقد نصف الدائري ( الحامل للسقف ) فهو يطلق عليها اسم « قسي دائرة » (٧٥) . والواقع أن العقد نصف

Torres Balbas, Ars Hispaniae, i. IV, Madrid, 1949, p. 172.

(٧٣)

(٧٤) السيد عبد العزيز سالم ، مظاهر الإسلام في بنیان المسجد الجامع بقرطبة ، من بحوث ندوة الحضارة الإسلامية بالإسكندرية ، أكتوبر ١٩٧٦ .

(٧٥) الإدريسي ، وصف المسجد الجامع بقرطبة من كتاب نزهة المشتاق ، تحقيق ديسين لمار ، ص ١٢

الدائري والعقد المتجاوز لنصف الدائرة يسطران وحدهما على جميع عقود المسجد الجامع بقرطبة ، وإن كان المتجاوز يفوق العقد نصف الدائري في الانتشار ، فنشاهده في عقود الابواب الخارجية وفي واجهة الحراب وعلى المئذنة ، وحول صحن الجامع ، بل نراه يسود في جميع منشآت الدولة الاموية في الاندلس ، وعلى الاخص مدينة الزهراء. ولكن العقود المتجاوزة تختلف في نسبها باختلاف الزمان الذي اقيمت فيه ، فتكوين العقد المتجاوز في بيت الصلاة القديم ( الذي يرجع تاريخ بنائه الى عبد الرحمن الداخل ) يسجل استمرارا للتقاليد الاسبانية القوطية ، ويعتقد الاستاذ كاميس أي **كاثولولا** بأن عقد باب سان استيبيان المعروف في العصر الاسلامي بباب الوزراء هو اول عقد اسلامي التكوين ، اذ تحرر في تضبطه من التقاليد القوطية ، ويمثل مرحلة انتقال بين العقود المتجاوزة في المسجد الاول وبين العقود المتجاوزة في عصر الخلافة ، ونظام التشبيح هنا ( أي توزيع سنجات العقود ) يقتصر على الجزء المركزي من العقد وهو الجزء الحي فيه (٧٦) .

ثم تعرض العقد المتجاوز الذي يمكن ان نسميه ايضا بالعقد المنفوخ في عصر الخلافة لتطور سريع ، فان توزيع السنجات في العقد أصبح يتشعب في ذلك العصر من مركز يقع في وسط الخط الممتد بين الحدائر ، في حين أصبحت الدائرة السفلى من العقد تتبع نفس نسبة نصف الدائرة ، وفي هذه الحالة فان دائرة العقد العليا لم تعد تتمركز مع نفس مركز الدائرة السفلى ، وترتب على ذلك ان مفتاح العقد أصبح يزيد في الطول عن السنجات الاخرى . ويعتقد كاميس أي **كاثولولا** ان ذلك الشكل يمثل تأثيرا شرقيا وافدا من العراق (٧٧) ولكننا نلاحظ في العقود الزخرفية مبالغة واضحة في اغلاق العقد ، كما يتمثل في عقود النوافذ الثلاثية بمئذنة جامع قرطبة ، وفي هذه العقود لا يقتصر التشبيح على نصف العقد ، وإنما يستمر في خطوط لتتقي مع المركز الواقع في منتصف الخط الممتد بين حدائري العقد ، وبينما تقتصر سنجات العقود المنفوخة الفاصلة بين البلاطات على انصاف العقود ، فان عقد الحراب ، والعقدين اللذين يكتنفانه شرقا وغربا ، والعقود التي تنتفخ على الواجهة الغربية ، والعقد الموصول بين مصلى فيلا فيثوسا وزيادة عبد الرحمن الاوسط كلها عقود كاملة التشبيح .

وقد ترتب على زيادة طول مفاتيح العقد في التشبيح القائم على مركز خط الحدائر ان بدا العقد يميل الى الشكل المنكسر ، ثم تطور شكل العقد الى عقد منفوخ يميل الى الانكسار ، وقد ظهر هذا النوع من العقود في زيادة الحكم في عقدي المدخل الى الاسطواناتين المجاورين لاسطوان الحراب ، كذلك يتجلى العقد المنكسر في زيادة المنصور بن ابي عامر ، لاسيما في العقود التي تعلو النوافذ الرخامية ويعتقد الاستاذ **جوميث مورينو** ان تكوين هذا العقد يمكن ان نلحظه في العقد متعدد الفصوص ، او أنه استوحى من تقاطع العقود المنفوخة فيما بينها (٧٨) .

(٧٦) Camps y Cazorla, Modulo, proporciones y compisicion en la arquitectura califal de cordoba, Madrid 1953, p. 29.

(٧٧) Camps y cazorla, op. cit. p. 33 — Torres Balbas, Arte hisp. musulman, p. 488.

(٧٨) GomezMoreno el entrecruzamiento de arcadas, p. 6

وفي هذا العصر يظهر العقد ثلاثي الفصوص لأول مرة في الجامع مختلطا بالزخرفة في النافذة اليمنى من باب سان استييان ، ولكن استخدام هذا النوع من العقود التي يسميها الأندلسي « صنعة القرطة » (٢٩) لم يلبث أن ساد في زيادتي الحكم المستنصر والمنصور ، كما ساد في الزيادة الحكيمية العقود المفصصة والعقود متعددة الفصوص أو المقصوصة ، ويسمها الأندلسي « صناعة الفص » ، وعلى الرغم من أن هذه العقود المفصصة شرقية الأصل إلا أنها اقتضرت في المشرق الإسلامي على مجرد الزخرفة ، في حين تقوم في قرطبة بوظيفة معمارية ، كتحمل الضغط العلوي، كما أنها في قرطبة تفوق نظائرها الشرقية من حيث التنوع ومن حيث المظهر الجمالي (٨٠) . وجامع قرطبة يشتمل على نوعين من العقود المفصصة :

١ - العقد متعدد الفصوص نصف الدائري ونشاهده في مدخل البلاط الأوسط من زيادة الحكم ، وهو عقد منقوخ في تكوينه ثم جرت حلقاته إلى ٢١ فصا بارزا ، كما نشاهده على أحد أبواب الواجهة الغربية لبيت الصلاة .

٢ - العقد متعدد الفصوص المنكسر ، وقد انتشر في زيادتي الحكم والمنصور ، وشاع استخدام العقد خماسي الفصوص ، في حين ندر استخدام العقد ثلاثي الفصوص ، بحيث اقتصر على القسم الأعلى من واجهة المحراب ، وفي داخل جوفة المحراب نفسه . كذلك نشاهده في مسجد باب المردوم ببلطيلة بأعلى الواجهة الشمالية الشرقية، وفي آثار مدينة الزهراء .

كذلك ظهرت في جامع قرطبة لأول مرة شبكات من العقود التي تركز عليها القباب وتوافرت فيها القوة والوثاقة للقيام بهذه الوظيفة ، فانشاء القباب القائمة على الضلع البارزة في جامع قرطبة يتطلب ركائز ضخمة يمكن أن تتحمل الضغط ، ولا يمكن للأعمدة الرخامية الضعيفة المفروسة في بيت الصلاة أن تؤدي هذه المهمة ، وكان من الطبيعي أن يفكر المهندسون في حل لهذه المشكلة يكفل تحقيق الدعم المطلوب مع تجنب إقامة دعائم ضخمة عند القصورة الخلاقية ، لأن وجود أمثالها من شأنه أن يقطع وحدة نظام التدعيم المعماري في المسجد وينفذ المظهر الجمالي الذي يسود بيت الصلاة ، ويحجب أروع العناصر المعمارية والزخرفية في بيت الصلاة من أنظار جموع المصلين . وقد ثبت عرفاء البناء القرطبيون براعتهم في حل المشكلة على نحو أصيل ، ففى كل من الركنين الأماميين للأسطوان المزودج الذي ترتفع عليه قاعدة قبة المحراب ، ركز الرفاء عمودين بدلا من عمود واحد ، ونصبوا في الفراغ القائم بينهما عمودين آخرين في الواجهة الشمالية ، وعمودا واحدا في كل من الجانبين القصيرين من جوانب الأسطوان المزودج ، وأمكن لهذه الأعمدة أن تحمل طابقيين من العقود ، الأدنى من النوع خماسي الفصوص ، والأعلى من النوع التجاوز المنقوخ ، وحرصا على تشبيك الطابقيين على نحو يتيح توزيع الضغط العلوي توزيعا منظما ، أوصل الرفاء

(٢٩) الأندلسي ، المصدر السابق ، ص ٦

(٨٠) السيد عبد العزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس ، ج ١ ص ٢٧٠ .

بينهما نحواً ثلاثة مستديرة ومقصصة (٨١) تمتد بين رؤوس العقود المقصصة السفلى يمينا ويساراً لتلتحم ببطن العقود العليا مؤلفة بذلك تشبيكاً متماسكاً يسهل بواسطته توزيع الدفع العلوى الذى تمارسه القباب توزيماً تجنب تركيزه على الأعمدة .

وهكذا امكن لمهندس جامع قرطبة البارغان يرفع فوق نظام التدميم الواهن قواعد ضخمة ثقيلة تتوجها قباب من الحجر ، وأتم ذلك في براعة فنية يمكن ان يؤديها بناء ، ونفذه بحساسية مرفهة يعبر عنها فنان (٨٢) . والواقع ان مهندس الحكم بتشبيكه لهذه البنية (٨٣) على هذا النحو من الإبداع الفنى والأصالة ، اثبت نجاحه في تطبيق فكرة تقاطع الخطوط الزخرفية على عناصر معمارية ، والفكرة في حد ذاتها ثورة معمارية وابداع اصيل لم يسبق اليه فن معمارى ، ذلك ان تقاطع العقود وتشابكها له مزيان اشار اليهما ابن عذارى هما الوثاقة والجمال ، وقد حرص مهندس الحكم على بناء قباب قوية وثيقة البنيان على عمد مرفعة للفأبة حتى تتيح للضوء ان يتسلل من متكات الرخام بنوافذ القباب وينفذ من تشبيكاتها الى مقصورة الجامع ، ويحدث في نفس الوقت التأثير الجمالى اللائق بالقبلة . وكما وفق مهندس الحكم في تشبيك قاعدة قبة المحراب والقبته الجاورتين ، وفق ايضا في قبة المدخل الزيادة الحكمة ، وتقوم على تشبيك من العقود المقصصة ، السفلى منها تؤدي وظيفة معمارية ، أما النحور التى تعلوها فمظهرها زخرفى خالص ، وان كانت تخفى تحتها بناء من الحجر له قيم بئائية واضحة ، ولا شك ان تقاطع العقود المقصصة مع أخرى متجاوزة منفوخة يشكل ابتكاراً معمارياً ، فمن وظائف هذه التشابكات لهم طبقات العقود فيما بينها ، وتوزيع الضغوط التى تمارسها القباب عليها توزيعاً أكثر منطقية (٨٤)

**وفي عصر دويلات الطوائف** انتشرت بوجه خاص العقود المقصصة والعقود المنفوخة ، كما ظهرت العقود المقصصة المتشابكة والمتراكبة ، في جميع المنشآت المدنية ، كذلك ظهر نوع جديد من العقود تتداخل فيها الخطوط المستقيمة بالمنحنيات . أما العقود المقصصة فتتشمل في طليطة في كل من مسجدى باب المردوم والدباغين حيث نشاهد العقد خماسى الفصوص يعلو أحد مداخل الواجهة الجنوبية الغربية ، كما نشاهد العقد الثلاثى الفصوص على الواجهة الشمالية الشرقية المطلة على الصحن يحيط بمقد متجاوز ومنفوخ ، ونشاهد هذا العقد الثلاثى أيضاً في إحدى النوافذ الزخرفية بمسجد الدباغين . كذلك شاع استخدام العقد خماسى الفصوص في مصلى

(٨١) الأندلسي « المصدر السابق » ص ٦

(٨٢) Torres Balbas, Arte califal, en Historia de Espana, p. 305

(٨٣) ورد هذا الاصطلاح « تشبيك » في النقش التبريقي الذي يظن الفترة الكبرى التي تعود بمقد المحراب . (Levi Provençal, Inscriptions arabes d'Espagne, Paris, 1932, p. 15)

(٨٤) Ricard, Pour comprendre l'art musulman, Paris 1924, p. 132.  
Gomez Moreno, el entrecruzamiento, p. 6 — Marçais, l'architecture musulmane, d'occident, p. 148.



قصر الجعفرية بمرقسطة حيث تودان به الأجزاء العليا من جدران المصلى . واستخدم في المدخل الجنوبي ببهو الجعفرية المقعد متعدد الفصوص المنكسر الذى نراه طورا يتألف من أحد عشر فصا ، وطورا من تسعة فصوص ، وطورا تشاهده وقد تراكبت على فصوصه بالتناوب حداث صغيرة تنبت منها عقود خماسية الفصوص تنداخل معها نحور أخرى لأقواس مفصصة بلغت بالمقعد الرئيسى النهاية فى التعقيد الجنونى . ويسود المقعد المفصص أيضا فى إحدى قاعات قصبة بنى حمود بمالقة ، ولكنه فى هذه القاعة يبدو على شكل تشابك يماثل الى حد كبير تشبيك قاعدة قبة المحراب بجامع قرطبة حيث ركبت على المقعد المفصص الاصلى نحور ثلاثة هي امتداد لنحور العقود .

**أما المقعد المتفوخ المتجاوز لنصف الدائرة** فينتشر فى عصر الطوائف فى كثير من المنشآت المدنية ، فنشاهده فى بهو الجص ، كما نشاهده فى بعض عقود قاعة السفراء بقصر اشبيلية التى يعتقد الاستاذ جيريرو لوبيرو انها من بقايا قصر الثريا العبادى ، وتتمثل هذه العقود فى المقعد المتفوخ ثلاثى الفتحات الذى يشبه نظيره فى المجلس الفنى بقصر الزهراء ، كما يشبه نظيره فى القاعات الملكية بقصبة مالقة . ويؤكد الاستاذ لوبيرو ان قرطبة كانت مصدرا الهام فنى للوك الطوائف (٨٥) . كذلك استخدم المقعد المتفوخ كثيرا فى طليطلة فى عقود مسجد باب المردوم الخارجية والداخلية ، حيث نراه على الواجهة الجنوبية اما منفردا على أحد الابواب الثلاثة او متشابكا مع غيره من العقود ، فى حين يسود داخل بيت الصلاة فى هذا المسجد وفى مسجد الدبافين ، كما نشاهده ينتصر ويسود فى المعمارة الحربية بطليطلة التى ترجع الى عصر الطوائف ، واعنى بها مدخل باب شافرة القديم بربض طليطلة ، فنراه هذا على شكل حدوة الفرس مركزه سنج ، ويقوم على منكبين على شكل هرم ناقص مقلوب ، ويشغل النصف الأدنى منه عتب ضخم قطعة واحدة تندمج مع كتله الجانبية (٨٦) . ويشبه هذا المقعد مقعدا آخره عقد باب القنطرة الذى لم يبق منه سوى مضادته . وفى اشبيلية أمكننى التوصل الى كشف باب كان يفتح فى القصر القديم المعروف بدار الامارة الذى بناه سعيد بن المنذر المعروف بابن السليم فيما يقرب من سنة ٣٠١ هـ (٨٧) ، وما يزال هذا الباب قائما ، ويحتفظ بمقعد المتجاوز المتفوخ الذى يقتصر تسجيده على القسم المركزى من المقعد على النحو الذى نشاهده فى ابواب قرطبة من عصر الخلافة ، كما ان ترتيب صفوف الحجارة الضخمة التى يتألف منها السور على اساس كتلة تنتظم طولاً مع كتلة تنتظم عرضاً يقطع بانها من اسلوب معمارى اقدم من الاسلوب المتبع فى انشاء العقود فى عصر الطوائف ، كما يتجلى فى مقود قصبة مالقة وفى عقد المحراب بمصلى الجعفرية وفى باب مونايتا من ابواب قصبة غرناطة القديمة ، وبقياء عقد قنطرة وادى حدوة بقرناطة .

Gnerrero Lovillo, al-Qast al-Mubarak, sevilla, 1974, pp. 104-109.

( ٨٥ )

( ٨٦ ) جوث مورينو ، الفن الاسلامى فى اسبانيا ، ص ٢٢٥ .

( ٨٧ ) الحميري ، صفة جزيرة الأندلس تحقيق ليلى بروفنسال ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٢٠

أما النوع الجديد من العقود التي ظهرت في سرقسطة في عصر بني هود ففيها أصراف في التعقيد الزخرفي ، هذا النوع من العقود يتكون من طبقتين متراكبتين ومتداخلتين في آن واحد ، الدنيا منهما عقود مفصصة متقاطعة فيما بينهما نبت منها عقود تتداخل فيها الخطوط المستقيمة بالمنحنيات ، وفيها تشهد اتجاه الفن الأندلسي اذذاك الى الأصراف في التعقيد والغلو في حشد الزخرفة والتوسل بالعقود المتقاطعة التي تظهر فيها التوريقات المتشابكة والتشجيرات المتداخلة. ويرى جدران المصلى عند اصم شديد التعقيد من النوع الذي تختلط فيه الخطوط بالمنحنيات، ويحيط به أفرز بارز يتخذ الشكل نفسه ، ويحتفظ متحف مدريد ومتحف سرقسطة بعقدين كانا يزينان القاعة الرئيسية أو مجلس الذهب ، وفيها يستحيل على المرء ان يتقصى امتداد خطوطها ، اذ هي تتشابك وتتداخل فيما بينها بطريقة ساحرة فريدة (٨٨) .



**وإذا انتقلنا الى عصرى الأرابيين والموحدين** الفينا العقد المنفوخ المنكر يسود جميع المباني الدينية والمدنية على السواء ، ويتمثل ذلك في جامع القصب الكبير بأشبيلية ، ومسجد كوانر وأبيتان بنواحي أشبيلية ، وقصر السيد بقرطبة، وواجهة قصر الجص بأشبيلية . كما يفتح في جدران مئذنة جامع أشبيلية نوافذ توائم عقود مفصصة خماسية الفصوص وأخرى منفوخة متجاوزة على التناوب ، يحيط بكل مجموعة منها عقد خارجي مفصص تتناوب في فصوصه فصوص كبيرة وأخرى صغيرة ، ويتخذ بعضها شكلا ثعبانيا وبعضها الآخر ما يشبه المقرصات . ونشهد في برج الذهب بأشبيلية زخارف معمارية تمثل عقودا توائم منكسرة ، وأخرى من النوع المفصص الذي يتناوب فيه فصوص صغيرة وأخرى كبيرة ، ويحيط بهذا النوع من العقود عقد خارجي نصف دائري مقصوص أو متعدد الفصوص .

**وإذا انتقلنا الى عصر سلاطين غرناطة** نشهد أنواعا متعددة من العقود في مختلف أنواع النشآت المدنية والدينية وحتى الحربية : فهناك العقود متعددة الفصوص ، وعقود منفوخة متجاوزة نصف الدائرة ومنكسرة ، وعقود نصف دائرية مطولة ، وأخرى تتناوب فيها الفصوص الصغيرة والفصوص الكبيرة وتغطي بطونها وسائل مضلعة ، وعقود متجاوزة نصف الدائرة تحيط بها سنجات زخرفية تكسوها التوريقات ويدور حولها فصوص ، وتملأ بين العقد لفائف صغيرة على شكل وسادة كما هو الحال في عقد المحراب اللاصق لقصر المشور بحراء غرناطة ، وأهم هذه العقود جميعا وإجمالها على السواء العقود المقرصة التي تغطي بواطنها المقرصات المتدلية ملونة ومذهبة واحدة وتسود في القاعات المظلة على بهو السباع ومدخل قاعة السفراء بقصر الریحان ، وفي قمرات دار عايشة

Galiay, el castillo de la aljaferia, Zaragoza, 1906, p. 20.

(٨٨)

سالم ، المساجد والقصور بالأندلس ، ص ٩٦ .

بداخل فاعة السفراء ، وفي بطن عقد المدخل ببرج الاسيرة ، وفي داخل الحوش الشمالى ليهو الساقية بقصر جنة العريف . وفي هذه العقود جميعا نلاحظ اسراف الفنان في الفلو الزخرفى ، مع الحرص على ايجاد نوع من التناسق والابتغاء في توزيع الزخارف المكثفة في بواطن العقود وعلى مسطحاتها الداخلية والخارجية ، الامر الذى اكسب هذه العقود قيما جمالية .

ولاشك ان هذا الفلو الزخرفى الذى اُسِمَتْ به عقود قصر الحمراء انما جاء نتيجة طبيعية للتطور الذى تعرضت له زخارف العقود منذ العصر الاموى مرورا بعصر الطوائف وعصر الموحدين ، فانكناظ بواطن العقود بقامات قصر الحمراء بالزخارف المتنوعة من توريقات نباتية الى وسائل مفصصة الى مقربصات سبقه حالات مشابهة في جامع اشبيلية تتمثل فيما يسمرف بالزخرفة الكثيفة التى تزين الشريط الأوسط من عقد المدخل المؤدى الى الصحن ، وتبطنه توريقات من سعف النخيل ملساء تملو من السيقان تطورها خطوط محززة اطرافها تنحني في تجمعات وتنتاحم في تناسق وإيقاع ، وترسم في بعضها خطوط لولبية محززة ، والتوريقات الخيلية حفرت على طبقتين مما أضفى عليها نوعان التباين بين الظلمة والنور .

وهكذا يتبين لنا ان عقد الزخارف ببواطن العقود في قصور غرناطة انما هو تطور لهذا الاتجاه الزخرفى الذى بدأ يسود في سرقسطة في عصر الطوائف الى ان بلغ ذروة تطوره في عصر بني نصر .

اما الشبكات الزخرفية التى غطت واجهات القاعات والبرطلات وسادت في جميع قاعات وجدران قصور الحمراء فليست في الحقيقة الا تطورا متكامل للحلقات للصورة الاولى التى ظهرت في جامع قرطبة ثم انتقلت الى عصر الطوائف بعدان فقدت وظيفتها المعمارية واستبدلت بالمظهر الزخرفى الفكرية المعمارية الاصلية التى ابتكرها مهندس جامع قرطبة ، ولم تلبث الفكرة الزخرفية لهذه التشبيكات ان طفت في عصر الموحدين وملأت مسطحات واجهات القصور وجوانب الخزرا الدا ، ثم أصبحت في عصر بني نصر العنصر البارز في جميع الزخارف والتنميقات .



### ثالثا : الاسقف والقباب والقبوات

( ١ ) الاسقف الخشبية : احتفظ جامع قرطبة حتى طليعة القرن الثامن عشر بأسقفه الألفية التى تتكون من لوحات خشبية مسطحة ( سموات ) ٨٧ مثبتة على عوارض تمتد عرضا بأعلى البلاطات ( جوائز ) ، ثم تملوها بامتداد البلاطات أسطح منشورية الشكل مكسوة بالقرايميد ولقد أزيلت هذه الاسقف الخشبية فيما بين عامى ١٧١٣ ، ١٧٢٣ لتأكلها ، وأقيم مكانها قبوات متعارضة خفيفة .

ويرجع سبب تعرضها للتآكل الى تسرب كمية من مياه الامطار الى السقف المسطح واهمال تدارك ذلك في الوقت المناسب . ولحسن الحظ اعيد استخدام اللوحات المتآكلة في الهياكل الخشبية الداخلية للأسطح المنشورة ، وقد تم اكتشاف عدد كبير من اللوحات والجوائز المنتزعة سنة ١٨٧٥ أثناء العمل في اصلاح اسقف مصلى سان بديرو ومصلى سان لرنثو الداخلين في زيادة الحكم ، وشجعت هذه الكشف الباحثين على مواصلة البحث والكشف عن مزيد منها ، وتمكن المهندس **فلاسكت بوسكو** من إعادة تركيب الاسقف الخشبية في البلاط الاوسط كله وفي قطاع يمتد على طول البلاطات السبع الصغرى من زيادة الحكم المستنصر ، اما بقية الاسقف الخشبية المتآكلة فقد عرضت على الجمهور في الجنبتين الشرقية والغربية من الصحن وفي متحف الجامع (٩٠) ويعتقد المهندس **الثرى دون فيلت هرنانديث** ان هذه الاسقف اقيمت في القرن الرابع الهجري ، وانهما هي نفس الاسقف التي وصفها الشريف الإدريسي في القرن الخامس الهجري ، وهي نفس الاسقف التي شاعدها **امبروسيو دي موراليس** في القرن السادس عشر و**جوهث برافو** في القرن الثامن عشر قبل ان تبدل الاسقف الحالية بالاسقف القديمة (٩١) . وقد اثبت **هرنانديث** صحة الأرقام التي اوردتها الإدريسي ودقتها البالغة فيما يتعلق بمقاييسها ، واستنتج من ذلك بان اللوحات المسطحة والجوائز كانت تستقر اقربا في وضع عرض بالنسبة لمحاور البلاطات التسع عشرة ، كما ان زخارف الجوائز تتشابه مع زخارف اللوحات ، ولكن الزخارف تختلف في تكويناتها في جميع اللوحات (٩٢) . ومن المعتقد ان اسقف جامع قرطبة ظلت حتى عصر الناصر لدين الله مقامة على الطريقة السورية اى منشورية او هرمية مفرغة ، لم تنفر ذلك كله زمن الناصر عندما تعرض بيت الصلاة للتلف ، فاستلزم الامر اجراء اصلاحات فيه ، فان اسلوب الزخرفة النبائية في كثير من الاسقف الخشبية المسطحة يشبه بعض التكوينات الزخرفية في بعض الدعامات وقواعد الاعمدة في مدينة الزهراء ، بل ان بعض زخارف اللوحات المكتشفة تشبه

(٩٠) Felix Hernandez, la techumbre de la gran mezquita de cordoba, en archivo español de arte y arqueologia, t. XII, 1928, p. 190-192.

مسالم ، قرطبة حاضرة الخلافة في الإسلام ج ١ ص ٢٨٠

(٩١) F. Hernandez, op. cit. p. 197 — Torres Balbas, arte Hispano musulman, p. 540.

(٩٢) F. Hernandez, op. cit. p. 219.

ويصل الإدريسي هذه الاسقف بقوله : « وسقفه كله سموات خشب مسورة في جوائز سقفه ، وجميع خشب هذا المسجد من عيدان الصنوبر الطرطوسي ارتفاع حد الجائز تقير والفر في عرض شير الالة اصابع في طول كل جائزة منها سبع وثلاثون شبرا ، وبين الجائزة والجائزة غلظ الجائزة ، والسموات التي ذكرناها هي كلها صروب الصنائع المنشأة من الصروب المسددة والمؤدى وهي صنع الفس الدلالي والمواهن لا يشبه بعضها بل كل سماء منها مكثف بما فيه من صنائع قد احكم ترتيبها وايدع لونها بتأوع العمرة الزخرفية والبياض الاسفيداجي والزرقاة الاثورية والازرقون البادوني والخضرة الزنجارية والتكميل النفسي ، ترواق العيوان ، وتستعمل النفوس باتقان ترسيمها ، ومختلطان ألوانها وتقسيمها » ( الإدريسي ، المصدر السابق ص ٤ ) .

بعض التكوينات الزخرفية في إحدى العلب المأجنية التي يرجع تاريخ صنعها إلى عهده ، وبمض اللوحات الخشبية يحمل أسماء : ابن فتح وحاتم ورشيق (٩٢) ، وأغلب الظن أن رشيق هذا هو نفس الفنان الذي سجل اسمه في إحدى زخارف قصر عبد الرحمن الناصر في الزهراء كما نشاهد اسمه مدونا على قطعة من الخزف في حفريات هذه المدينة . ونعتقد أيضا أن الحكم المستنصر والمنصور تابعا نفس الطريقة في تسييف الجامع، ولكنهما استكثرا من الزخارف الهندسية التي تغلب عليها الطابع العراقي ، الأمر الذي أدى إلى احتمال تعرض هذه اللوحات للتآثرات العباسية (٩٤) .

كذلك كانت اسقف قاعات قصر الخلافة بمدينة الزهراء من اعود الصنوبر ، فقد احتفظت بعض المواضع بجدران أكثر ارتفاعا تبدو فيها الحواف التي كانت تثبت فيها الجوائز الخشبية بوضوح ، وكانت الاسطح منشورية الشكل مغطاة بالقواميد المقعرة التي يميل لونها إلى الصفرة وكانت مياه الأمطار تتجمع بين الاسقف المائلة في قنوات تصب في ميازيب عثر على واحد منها أشبه بالكابولي المزود باللفائف . . والاسقف على هذا النحو لا تختلف كثيرا عن اسقف جامع قرطبة التي تبدو من أعلى مؤله .

ومن عصر الطوائف بقيت لنا آثار كوابيل طويلة لجوائز السقف من غرناطة زاخرة بزخارف من التوريقات ، وفي أطرافها ورفعتان مديتان بينهما برعم مزين في قمته وملتف حول نفسه ، وتشبه هذه الكوابيل تماما كوابيل جامع تلمسان الذي أقيم في عصر المرابطين ، كما أنها تشبه أيضا كوابيل أخرى كانت تزين قاعة قصبة مالمقة حفرت عليها توريقات ذات براعم نباتية ولفائف من التوريق على أرضية بها وريدات تمهد هي ونظائرها في غرناطة لبعض كوابيل خشبية متأخرة في كنيس سانتاماريا لابلانكا بطليطلة (٩٥) .

وأروع ما خلف من الاسقف الخشبية الأندلسية اسقف قاعات قصور الحمراء وجنة العريف ودور غرناطة وابنيها العامة ، كسقف المدرسة ، ومعظم هذه الاسقف على شكل هرم ناقص تزدان بالزخارف الهندسية الرائعة الملوثة، تمثل اشكالا نجمية بعضها محفور في الخشب تشتمع منها الخطوط وتقاطع ، فتتكرر الجوفى شكل يجعل من هذه الاسقف متاحف غنية بالزخارف التي تروق العين ببدیع تكوينها وروعة تخطيطها ، ويحيط بهذه الاسقف من ادناها اثر خشبية عليها توريقات ملونة أو مزينة بتوريقات دقيقة . وأروع ما يتعلق بالاسقف الخشبية الغرناطية تتمثل في الظلل أو البرطلات التي تعلو الابواب ، وتنكئ على كوابيل خشبية تندمج في الجدران ، وكانت هذه الظلل تكتسب عادة بتوريقات وكتابات نسخية وكوفية (٩٦) .

• • •

F. Hernandez, op. cit. p. 220

(٩٢)

(٩٤) سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة ، ص ٣٨٤ .

(٩٥) جومث مورينو ، الفن الإسلامي في إسبانيا ص ٣١٢ .

Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. IV, p. 186—599.

(٩٦)

## ( ٢ ) القباب :

## ١ - قباب قرطبة ذات الضلوع وأهميتها :

من المعروف أن الخليفة الحكم المستنصر دخل عنصر القباب إلى المسجد الجامع بقرطبة، ملقذ توج زيادته في المسجد الجامع بقرطبة سنة ٣٥٤ هـ بأربع قباب توزعت على البلاط الأوسط المؤدى إلى المحراب والأسكوب الموازي لجدار القبلة في الزيادة المذكورة : وأول هذه القباب : القبة المخرومة الكبرى القائمة على مدخل البلاط الأوسط من الزيادة ، ولانها القبة التي تقدم جوفه المحراب ، ثم القبتان اللتان تكتنفانها شرقا وغربا وتصنعان معها غطاء المقصورة الخلفية ، وتميز هذه القباب بالإضافة إلى ما أحدثته من تناسق وإيقاع وتوازن في بلاط المحراب بأن « ظهورها مؤللة ، وبطونها مهللة » على حد قول ابن صاحب الصلاة الوليبي (٩٧) فهي من ظاهرها مدببة الشكل إذ يعلو عنقها الثمن سطح مدبب من ثمانية أوجه بدلا من الشكل المنشوري المادى أما بواطنها فتتألف من ضلوع بارزة تتخذ أشكال مقود متفوخة أشبه ماتكون بالأهلة تتقاطع فيما بينها ، وقد يكون المقصود بهللة أنها مشرقة بما تحتويه من أشكال نجمية وقوانع زخرفية مذهبة وتوريقات وكتابات ، وإن كنت أميل إلى الاختلاف المعنى الأول . والواقع أن قباب قرطبة تختلف كل الاختلاف عن القباب المعروفة حتى ذلك الوقت في الشرق وفي الغرب على السواء ، وكلها لا تخرج عن النوع نصف الكروي القائم على مقربصات مثلثة . أو مقوسة في الأركان أو النوع القائم على خوذات مفصصة . أما قباب قرطبة فتقومها عقود بارزة نصف دائرية من حجر منجور تتقاطع فيما بينها قرب منابها باركة في وسطها فراغا مثن الشكل في القباب الثلاثة المتجاورة ، بمقصورة المحراب ، ومربع الشكل في القبة المخرومة الكبرى ، تشغله قبيبة مفصصة ، ويشطى الفراغات الواقعة ما بين الضلوع المتقاطعة أو الخلفة من التقاطع كسوات حجرية تختلف في مستوياتها ، وتطبق في الفراغات المذكورة في القباب الأربع جميعا قبيبات دقيقة ، وقوانع ، ومحارات مفرغة ومضلعة ، وزخارف نباتية بارزة وأشكال نجمية ، وصور مصفرة لقبيبات دقيقة قائمة على الضلوع ، باستثناء قبة المحراب التي كسيت فراغاتها بزخارف مذهبة من الفسيفساء .

وتحول القاعدة المربعة في القباب الثلاث بمقصورة المحراب إلى طابق مثن من طريق جوفات مقوسة مقودة تشغل الأركان الأربعة للقاعدة ، وتثبت من حدائر العقود الثمانية التي تشغل عنق كل من القبتين المجاورتين لقبة المحراب ضلعان بارزان قطاعهما مستطيل الشكل ، يقومان على عمود واحد - وعلى عمودين في قبة المحراب - وتتقاطع هذه العقود البارزة فيما بينها مؤلفة فراغا مثنيا ترتكز عليه قبة مضلعة أو مفصصة . أما قبة المحراب فتغطيتها كسوة من الفسيفساء المذهبة تقوم زخارفها على التوريقات أو على العناصر الهندسية الشطرنجية التي تملأ فصوص

القبة المركزية ، وتضم الضلوع ومابينها . اما القبة المخرمة الكبرى فتقوم على قاعدة مستطيلة الشكل ، ويتقاطع من تقاطع الضلوع مربع مركزي تتوسطه قبة مضلعة .

وبعنا من هذه القباب ضلوعها البارزة المتقاطعة فيما بينها والتي تؤلف الهيكل الرئيسى للقبة . وقد بحث مؤرخو الفن في أصل القباب ذات الضلوع المتقاطعة ، ولكنهم لم يهتدوا الى مثل واحد أقدم في تاريخه من أمثلة قباب جامع قرطبة ، غير أن بعضهم توصل الى أمثلة متأخرة يرجع تاريخها الى القرنين الحادى عشر والثانى عشر في العراق وإيران ، وكلها من الأجر ، اما **المثل الحجري الوحيد للقباب القائمة على الضلوع المتقاطعة** و المتشابهة في قرطبة فيتمثل في كنيسة اشبيل الوافعة شمالى أرمينيا ، وقد أقيمت فيما يقرب من سنة ١١٨٠ م وهو تاريخ متأخر كثيرا عن تاريخ إنشاء قباب قرطبة . وهناك عدد من الباحثين يرجعون أصل قباب قرطبة الى القباب ذات الضلوع بجامع أصفهان ، ولكن هذه القباب ترجع الى القرن الحادى عشر ومن ثم ، فهى أحدث من قباب قرطبة (٩٨) .

وعلى هذا النحو تعتبر قباب قرطبة أقدم أمثلة القباب ذات الضلوع المتقاطعة ، والى مهندس الحكم المستنصر يرجع الفضل بلا شك في ابتكار هذا النوع من القباب الذى أحدث ظهوره ثورة هندسية كبرى في العالم الوسيط ، فمن قرطبة انتشر استخدام هذا النوع من القباب والقبوات في المساجد الجامعة في المغرب والأندلس في عصر الطوائف وعصر دولتي المرابطين والموحدين ، كما انتشر أيضا في كنائس اسبانيا المسيحية المستعربة أو ذات الطراز الرومانسكي . ولكنه انتقد سماته المعمارية الأصلية في المساجد الى حد طفت معه السمات الزخرفية الجمالية فوصل في جامع تلمسان وفي رباط تازي الى الأسراف الزخرفي ، واختلطت الضلوع الزخرفية البارزة بالمقرصات اختلاطا مذهلا في قبتي الاختين وبني سراج بقصر الحمراء .

اما في العمارة المسيحية فقد سرت فكرة الضلوع المتقاطعة في اسبانيا المسيحية فطفت على نظام التقيبب المصلب في المران بقشتالة ، وقبوة مصلى تورييس دل ريو بنا فارة ، وقبوة كنيسة سانت كروا باولودون ، وقبوة مستشفى سان ليز المعروف بمستشفى الرحمة في منطقة البرانس بجنوبي فرنسا (٩٩) ولكنها ترجع الى نهاية القرن الثاني عشر . كما ظهرت في قبوات أخرى اسبانية مماثلة منها قبوة مقصورة طالايرا بإشبيلية ، وهي قبوة تذكرنا بقبوة صومعة جامع الكعبة بمراكش ، أو قبوة بهو الاعلام بقصر أهبيلية (١٠٠) .

Torres Balbas, arte Hispano musulman pp. 521-524.

(٩٨)

Lambert, l'Hôpital Saint-Blaise et son eglise hispano mauresque, R.

(٩٩)

al-Andalus, 1940, pp. 179-187 — Emile Male, Art et artistes du moyen-age, Paris 1947, p. 73.

Jose Camon Aznar, la boveda gotico - morisca de la capilla de Talavera en la catedral vieja de Salamanca, al-Andalus, Vol. V, fasc. I, 1940, p. 176.

(١٠٠)

ومما لا شك فيه أن القباب القرطبية كان لها أعظم الأثر في الهام الفنانين الفرنسيين في منطقة إيل دي فرانس إلى الحل المعماري الفريد الذي تكشف عنه القباب القوطية (١٠١) .  
عندما وقفوا إلى فكرة دمج الضلع القرطبي في القبة المعارضة عن طريق دعم الأجزاء البارزة من هذه القبة الأخيرة بادخال نظام الضلع المتقاطعة الصلبة . ولم يلبث هذا الابتكار أن طبق في تنظيمة مسطحات واسعة بالكنائس عوضا عن مواضع ضيقة محصورة .



ب - انتشار فن التقيب على أساس الضلع البارزة المتقاطعة في الأندلس : انتشر استخدام القباب ذات الضلع المتقاطعة كطية زخرفية في سائر منشآت الأندلس الدينية والمدنية على السواء ، ففي عصر الطوائف شاع هذا النوع من القباب ، واتخذته البناية في مسجد باب المردوم بطليطلة ومسجد الدباغين في نفس المدينة ، كما استخدم في تقبيب مصلى الجعفرية بقرطبة وفي بعض قاعات بقصر اشبيلية . فنظام التقيب بمسجد الباب المردوم بطليطلة يقوم على تقاطع الضلع في صور مختلفة ، فعلى كل أسطوان من أساطين بيت الصلاة التسع تقوم قبة الوسطى منها أكثرها ارتفاعا . ومن القباب التسع ما يمثل شكلا رباعيا منحرفا ذا أقطار بحيث يبدو كأنه قبة من الطراز القوطي ، أحدهما داخل الأخرى ، ومنها ما يبدو على شكل مثلث ، ومنها ما يقلد تقاطع القبة الخرمية الكبرى ، بجامع قرطبة وكل هذه القباب تعرض مطورا رائعا لقبات جامع قرطبة ، والفاوق بينهما أن قباب طليطلة تعرض اتجاهها يبرز فيه الميل إلى الزخرفة وفن الهندسة أكثر من إبراز الفكرة المعمارية ، فلم يفكر ببناء مسجد باب المردوم فيما يمكن أن تؤدي إليه الفكرة المعمارية الكامنة في قباب قرطبة من ثورة هائلة في فن العمارة على النحو الذي افاد منه الفنانون الفرنسيون .

وارداد الميل الزخرفي أو الهندسي في فكرة التقيب بصورة واضحة في قبة مسجد الدباغين بطليطلة التي تتوسط الأساطين التسع للمسجد ، وهذه القبة تنقسم بدورها إلى تسعة أقسام من طريق أربعة ضلوع تتعاقد فيما بينها اثنين اثنين ، بحيث يشغل الفراغ الناتج من التقاطع في كل قسم منها ضلعان صغيران متقاطعان .

وتشير الآثار الباقية من قاعة الرخام أو مجلس الذهب بقصر الجعفرية بقرطبة إلى أنه كانت مزودة بقبة قائمة على الضلع المتقاطعة ، فقد بقيت قطع من عقود كانت تقاطع في القبة تزاد بمنطقة من التوريفات تنحصر (١٠٢) بين حزامين من اللآلئ التي تشبه نظام الوسائد ،

(١٠١) Torres Balbas, la progenie hispanomusulmana de las primeras bóvedas nervadas francesas, alAndalus, 1935, pp. 398-410.  
Lambert, les voûtes nervées hispano musulmanes du XIe sie de et leur influence possible sur l'art chretien, Hesperis, 1928.

(١٠٢) جوست مورينو ، الفن الإسلامي في إسبانيا ، ص ٢٧٧ .



وهذه البقايا في حد ذاتها يكفي ان تعبر لنا عن مدى التحول الى الزخرفة الذي ادى اليه تطور استخدام القباب ذات الضلوع بقرطبة (١٠٧) .

وتابع المرابطون استخدام القبوات ذات الضلوع المتقاطعة لافراض زخرفية ، اذ فقدت هذه القبوات قيمتها المعمارية وأصبحت مجرد حليات تفنن البنائون في تشكيلها وتزيينها بكل انواع الترقيش والتوشيح والتوريق حتى بدت في ثوب قشيب يستثير الإعجاب ويحدث في النفس نشوة جمالية تفوق كل حد . ولقد بقيت لنا في احدى غرف الدار رقم ( ٣ ) بهيو الاعلام قبر بعيد من بهو الجص قبوة قائمة على الضلوع المتقاطعة تشبه قبوة المسجد الجامع تلمسان من حيث التخطيط ، وتكون الضلوع هيكلًا من اثني عشر ضلعا لعلها من قوالب الاجر موضوعة على جوانبها ، وتغطي هذه الضلوع حيزا مربع الشكل مشطوفا في اركانه الاربعه ، ويتخلل من تقاطع هذه الضلوع شكل متعدد الاضلاع من اثني عشر ضلعا تملؤه قببة من المقرصات (١٠٨) في وسطها نجمة سدسة الرؤوس . وشكل القبوة يقربها من قبوة جامع تلمسان الذي يرجع تاريخ انشائه الى عصر المرابطين ، ولهذا فمن المعتقد انها ترجع الى نفس العهد (١٠٩) ، فمن المعروف ان المرابطين ابقوا - بعد دخولهم اشبيلية - على مجموعة القصر المبارك وقصر الامارة ليتخذها ولاتهم مقرا اداريا ومركزا للحكم . وعندما شرع المرابطون في توسعة مجموعة القصر بمزيد من المجالس وتابعهم في ذلك الموحدون من بعدهم اجروا ذلك بعرض الشريط الغربي من النطاق الرباعي الشكل الذي يتألف من دار الامارة او القصر القديم والقطاع الذي عرف فيما بعد باسم قاعة رئيس النظام Cuarto del Maestro بالاضافة الى القصر الموسوم بقصر الجص الذي كان يشكل قسما من القصبة الداخلية التي كان يوسف قد اقامها في سنة ٦٧٥ هـ .

ومن المعتقد ان قباب جامع اشبيلية الكبير الثلاث كانت من المقرصات المختطة بالضلوع البارزة على النحو الذي نشاهد في مصلى سان فرناندو وجامع قرطبة كما يرجح الاستاذ تورييس بلباس (١٠٦) .



( ١٠٢ ) لا نستبعد ان تكون القبة التي اقامها الموحدين في سنة ٥٥ هـ بطليطة وسط البحيرة من النوع الذي نشاهد في جامع تلمسان أي انها قبة الصلح البارزة ، فطبت بالزجاج الملون .

Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. IV, p. 31.

( ١٠٤ )

( ١٠٥ ) وفي ذلك تحالف رأي الاستاذ تورييس بلباس الذي يرجعها الى عصر الموحدين ، ( المرجع السابق ) نفس الصفحة .

Torres Balbas, la mesquita — Torres Balbas, op. cit., p. 168 de Cordaba y

( ١٠٦ )

las ruinas Madinat al-Zahra, p. 106.

### ج - ظهور القبوات القريصة : « المقرصة »

ظهرت القبوات القريصة مع الضلوع المتقاطعة لأول مرة في جامع تلمسان وقبة بهو الاعلام باشبيلية من عصر المرابطين ، ثم ظهرت بعد ذلك مستقلة دون أن يحاصرها تقاطع الضلوع ، ولكن متداخلة مع التخطيط العام للضلوع المتقاطعة ومنصورة فيه ، ويمثل ذلك بصورة واضحة في القرب في قباب جامع الكتبية بمراكش وفي قبة جامع القرويين بفاس وفي قباب جامع نينمال . أما في الاندلس فلم يتبق الا مثل واحد من عصر الموحدين هو قبة الباب الشرقي بجامع الموحدين باشبيلية (١٠٧٢) ، ومن الغريب أن ينتقل هذا الأسلوب الزخرفي الموحد في نظام التقيبب القشتالي في نفس العصر ، فنراه ممثلا في مصلى لاس كلاوستريراس بدير لاس اويلجاس ببلدة برغش ، وفيها يظهر بوضوح اندماج الضلوع بالمقرصات في تقاطع مصلب يشغله في المركز قبة مقرصة .

ثم شاع استخدام المقرصات لكسوة بطون القباب في الاندلس في عصر بني الأحمر ، وظهر على الضلوع البارزة فتلاشت تماما ، في حين سادت المقرصات في جميع قبوات قصر الحمراء ، فتشدها في مجنبتات بهو السباع ، وفي قاهتي الاختين وبني سراج وفي قاعة اللوك Sala de los Reyes بقصر السباع ، كما نراها تفر الحنيات المقوسة بأركان القباب وتغطي بوابن العقود ، ونشاهد المقرصات ايضا خارج قصور الحمراء في القبة التي تغطي المدخل الى فندق الفصح بفرناطة .

ومع انتشار المقرصات في زخرفة قبوات المعائر النصرية ، وصل اليها النموذج لقبة ذات ضلوع متقاطعة بارزة بروزا خفيفا تعتبر النموذج الاخير في الاندلس لهذا النوع من القبوات بعد أن فقدت تماما صفته المعمارية ، وأصبح مجرد زخرفة أقرب ما تكون الى الزخارف النجمية التي نشاهدها على الجص والحجر ولكنها ذكرى باهتة لقباب بقرطبة ، تلك هي قبة رابطة غرناطة التي تحولت بعد سقوطها الى كنيسة سان سباستيان ، وتخطيط القبة مربع الشكل قد سطنت أركانها وخرج من الثمن ستة عشر ضلعاً بارزاً طفيفاً أشبه ما يكون بالخطوط المسطحة ، تتقاطع فيما بينها قرب مركز القبة تاركة في الوسط شكلاً نجمياً من ستة عشر راساً (١٠٨) .



( ١٠٧ ) السيد عبد الحلي سالم ، بعض التماثلات الاندلسية في العمارة العربية الاسلامية ، المجلد عدد ١٢ ، ١٩٥٧ ، ص ٩٩

Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. IV, p. 146

( ١٠٨ )

**رابعاً : المآذن والأبراج**

( ١ ) **مآذن العصر الأموي** : انضلت مآذن المغرب والأندلس الشكل المربع ، الذي شاع في الصوامع الكنسية في الشام قبل الفتوحات الإسلامية ، ثم اقتبسه المسلمون لبناء مآذنها ، وقدر له أن يصبح الطابع المحلي لمآذن المغرب والأندلس (١٠٧) . وأقدم المآذن الأندلسية التي يمكن أن ننسورها مثمنة الأمر هشام بن عبد الرحمن الداخل بالمسجد الجامع بقرطبة . وكانت مقامه في محور الجامع بالجهة الشمالية من الصحن ، وقد استطاع الاستاذ فيلث هرنانديث الاهتداء الى اساسها ، ويثبت من دراسة أسسها أنها كانت مربعة الشكل طول كل ضلع منها ستة أمتار ، أما ارتفاعها فتقدر المصادر العربية بأربعين ذراعاً أي ما يعادل ( ١٩.٢ ) متراً تقريباً على أساس ( ٤٨ ) سم للذراع الواحد . وكان جدارها القبلي يرتكز على الجدار الشمالي للجامع ويبعد بنحو ( ٢٣.٩٠ ) متراً من الجدار الحالي (١١٠) . وكان يتوسط المئذنة من الداخل نواة مربعة الشكل يدور بينها وبين جدرانها الخارجية دج لولبي على نفس نظام كل من برجي سان خوان وسانتياجو بقرطبة ، وكانا في الأصل مئذنتين لجامعين ، ومئذنة جامع ابن عويس باشبيلية المعروفة اليوم ببرج كنيسة سان سلفادور . ويعتقد الاستاذ توريس بلباس أن الأصل الأسباني لهذا النوع من المآذن يرجع الى فترة تسبق الفتح الإسلامي ، ويتمثل في السدج اللولبي بمعمودية جايبا بقرطبة (١١١) .

ثم تهدمت هذه المئذنة بعد أن وسع عبد الرحمن الناصر صحن الجامع من جهة الشمال وهدم مسافة تبلغ نحو ( ٢.٤ ) متراً ، وأنشأ عوضاً عنها صومعة بجدار الجدار الشمالي الجديد للجامع ، بحيث لا تبرز نحو الخارج (١١٢) ، وتم بناؤها في سنة ٣٤٠ هـ واستغرق بناؤها ١٣ شهراً . والمئذنة الجديدة مربعة القاعدة يبلغ طول كل جانب منها ١٨ ذراعاً ( أي ما يعادل ٨.٤٦ متراً ) وكان ارتفاعها الى موضع الأذان يبلغ ٤٥ ذراعاً (١١٣) ( أي ما يقارب ٢٣.٥٠ متراً ) بينما يبلغ أعلى القبة المفتحة التي يستدير بها المؤذن ٧٣ ذراعاً (١١٤) ( أي ما يقرب من ٢٣.٨٤ متراً ) . واستعمل في بناء الصومعة الناصرية كتل حجرية ضخام منجدة ومصقولة

( ١٠٩ ) السيد عبد العزيز سالم ، المئذنة المصرية وتطورها ، القاهرة ١٩٥٩ .

( ١١٠ ) السيد عبد العزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس ، ج ١ ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

( ١١١ ) Torres Balbas, la primitiva mezquita mayor de Sevilla, al-Andalus, Vol. XI, 1946, p. 436-438..

( ١١٢ ) قرطبة حاضرة الخلافة بالأندلس ، ج ١ ص ٢٢٤ - ٢٢٦ .

( ١١٣ ) ابن غالب الأندلسي ، ص ٢٩ - القرطبي ، ج ٢ ص ٨٥ ، ٩٨ ، ٩٩ .

( ١١٤ ) نفس المصدر ، ص ٢٩ - القرطبي ، ج ٢ ص ٨٥ - الحميري ، ص ١٥٧ .

ويطنت واجهاتها الأربع بحجر الكلدان اللكي (١١٥) ، وهو حجر جيري سهل النخر والتآكل (١١٦) اختصت به مدينة قرطبة . وينقسم قلب المثلثة الى قسمين مستقلين كل منهما مستطيل الشكل ، يفصل بينهما جدار يمتد من الشمال الى الجنوب ، ولكل قسم درج قائم بلذاته عدد درجاته ١٠٧ . (١١٧) يدور حول كتلة من البناء مستطيلة الشكل . وعلى هذا النحو تعتبر مثلثة الناصر ازدواجاً لمثلثة هشام . ولكل من القسمين باب مستقل احدهما للدخول المؤذنين والآخر لخروجهم منه بعد نزولهم في الدرج الثاني من أعلى المثلثة ، ويتحد الدرجان بأعلى السطح الذي تعلوه قبة . وقد وصف الادريسي درجي المثلثة بقوله : « اذا افترق الصاعدان اسفل الصومعة لم يجتمعا الا اذا وصلا لأعلى منها » (١١٨) ، وفي هذين الدرجين يقول ابن عداري : « وقد كانت الاولى ( أي مثلثة هشام ) ذات مطلع واحد ، فصيّر لهذه مطلعين ، وفصل بينهما بالبناء ، فلا يلتقي الراقون فيها الا بأعلىها » (١١٩) وكان يعلو بسطلك المخرج قبوات متقاطعة لم تبق منها اليوم سوى واحدة نصف اسطوانية متجاوزة تتماقد مع محور الدرج ويقطعها من وسطها عرشاً عقد منقوخ ، وكانت الجدران الخارجية للمثلثة مزينة بنوافذ مزدوجة او توائية عقودها منقوخة متجاوزة تتوزع على ثلاثة طوابق بالنسبة لواجهتيها القبليّة والشمالية ، ونوافذ ثلاثية عقودها منقوخة ، كذلك تتوزع على طابقين في الواجهتين الشرقية والغربية . وعقود هذه النوافذ متجاوزة للغاية بحيث تكاد تغلق من ادنى ، وتسنيجها كامل حتى منابت العقود ، والسنيجات مطولة : واحدة بارزة بيضاء واخرى غائرة حمراء على التناوب ، ويحيط بها من أعلى مجموعة من الفصوص الصغيرة التي تتعاقب مع اخرى كبيرة حول السنيجات وتنتهي مجموعة حنايا العقد المزدوج او الثلاثي من أعلى بإفريز بارز يسور مع الحنايا ، وتطوق المجموعة كلها طرة مستطيلة الشكل . وتتكء العقود في هذه النوافذ على عمد صغيرة تيجانها كورنية ومركبة . وما زالت المثلثة تحفظ اليوم في جزئها الاسلامي بنافذة ثلاثية العقد . وكان جدار المثلثة ينتهي من أعلى بإفريز من العقود الصماء ( تسعة على كل وجه ) قائمة على عمد صغيرة ، ويمتد هذا الإفريز حول الواجهة الاربعة للمثلثة ، وقد أصبح ذلك تقليداً متبعاً في جميع مآذن المغرب والأندلس بعد ذلك .

وكان يعلو هذا الطابق من المثلثة بيت للمؤذنين او برج اقل ارتفاعاً من الطابق الادنى الذي وصفناه كان يقضي فيه كل ليلة مؤذنان للاذان في العشاء والفجر ، وكان لهذا البيت

( ١١٥ ) الادريسي ، وصف المسجد الجامع بقرطبة ، ص ١٠ - ١٢

( ١١٦ )

Dozy, supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1881

( ١١٧ ) ابن غالب ، ص ٢٩

( ١١٨ ) الادريسي ، المصدر السابق ، ص ١٠

( ١١٩ ) ابن عداري ، ط ١ ، ليفي بروفسال وكولان ، ج ٢ ص ٢٢٩

أربعة أبواب مغلقة ، وتتوجه قبة مخرومة وصفها المؤرخون ، يراسها ثلاث فتحات ، واحدة من ذهب وثنان من فضة تفصل بينها أوراق سوسنية (١٢٠) ، وإن كان ابن علدري يجعلها ننتين من الذهب وواحدة من الفضة قد نصبت جميعا في زج أو سفود بارز (١٢١) ، أما ابن سعيد فيجعلها ننتين من الذهب الإبريز بينهما ثلاثة من الفضة الأكسير ثم رمانة ذهب صغيرة في طرف الرج البارز (١٢٢) . وقد نهبت هذه الفتحات الذهبية والفضية في الفترة الثانية في سنة ٥٤٠ هـ .

ولقد تحولت مئذنة جامع قرطبة الى برج للنواقيس سنة ١٢٣٦ دون أن تتعرض لأي تغيير جوهري من الناحية المعمارية ، ولكن النواقيس عجلت بتصنع المئذنة . ففي سنة ١٥٨٩ تصدعت المئذنة بسبب زلزال عنيف تشقق بسببه بيت المؤذنين وقسم كبير من الطابق الأدنى ، وهدد ذلك التشقق المئذنة كلها بالسقوط ، واستلزم الأمر ترميما شاملا لها ، ولكن عملية الترميم لم يكن من الممكن أن تتم دون تدعيم القسم الأدنى منها حتى تتحمل قيام طابق علوي جديد ، وكان لابد من حشو المئذنة من الداخل بالبناء ثم تغليفها كالبكوة من الحجر من نفس طراز كسوة البرج العلوي من مئذنة جامع اشبيلية فأسندت مهمة التغليف الى المهندس الكبير هرنان روبث وذلك فيما بين عامي ١٥٩٣ - ١٦٥٣ م أي طوال ستين سنة ، وبذلك اختفى القسم الإسلامي المحفوظ من المئذنة من الداخل والخارج . ولقد اتاحت الأبحاث الأثرية التي قام بها المهندس الأثري فيلث هرنانث الكشف عن جزء كبير من المئذنة الإسلامية ، وعلى هذا الأساس أمكن إعادة تخطيط المئذنة على النظام الأصلي ، وحفظ لنا جزء كبير من المئذنة يصل ارتفاعه في الجدار الخارجي منها الى ٢٢ مترا ، بينما حفظ نحو ٢٦ مترا من النواتين الداخليتين .

والى جانب مئذنة المسجد الجامع المذكورة ثبتت بقرطبة لحسن الحظ ثلاثة أبراج لكنائس كانت في الأصل مآذن لمساجد : أولها مئذنة مسجد هدمه القشتاليون وأنشأوا على أساسه كنيسة تعرف اليوم بكنيسة دير سانتا كلارا . وهي مئذنة مربعة القاعدة طول كل جانب منها ٧٠ مترا ويتوسطها من الداخل نواة مركزية مربعة الشكل كذلك ، أشبه بالدعامة ، يدور حولها فيما بينها وبين جدار المئذنة درج . والبناء من الحجر يتناوب في صفوفه كتلة موضوعة طولاً وكتلتان أو ثلاث من جوانبها ، وأوجه المئذنة لمساء ، تنفتح فيها بعض النوافذ الضيقة لإدخال الضوء ، وتنتهي من أعلى بشرفات . ويستدل الأستاذ توريس ريلباس من طريقة البناء على أن تاريخ هذه المئذنة

( ١٢٠ ) الأندلسي ، ص ١٢

( ١٢١ ) ابن ططاري ، ط . ليبي يروفتسال وكولان ، ص ٢٢٨

( ١٢٢ ) القزري ، ج ٢ ص ٩٨ ، ٩٩

يرجع إلى أواخر القرن العاشر الميلادي أو الحادي عشر (١١٢٣) وإن كانت تشبه كثيرا من حيث طريقة البناء ومن حيث النشأة المربعة مثمنة جامع القرويين بفاس التي تم تشييدها في ربيع الآخر سنة ٤٤٥ هـ على يدى الأمير أحمد بن أبي بكر الزناتي عامل عبد الرحمن الناصر على فاس (١٢٤). ومع ذلك فإن حويز مورينو يقارنها ببرج سان خوسيه الذي كان يوما ما مثمنة لجامع المرابطين بقصبة غرناطة ويرجع تاريخها إلى أواخر القرن العاشر (١٢٥). وعلى الرغم من اختلاف العلماء حول تاريخ بناء هذه المئذنة ، فمن المعتقد أنها تنتمي إلى فترة الازدهار العمراني في قرطبة زمن الخلافة ، فهي الفترة التي اكتظت فيها قرطبة بالمساجد الصغيرة إلى حد أن عددها بلغ نحو ١٨٣٦ مسجدا وفقا لما ذكره ابن غالب نقلا عن ابن حبان أو ٣٠٠٠ مسجد وفقا لرواية ابن عذارى (١٢٦). وأيا ما كان تاريخ بناء المئذنة المذكورة فمن المرجح أنه كان يعلو برجها الأدنى الذي وصل الينا برج مربع القاعدة أصغر حجما ينتهي من أعلى بقبة تتوجها تفاحات مركبة في صفوف بارز على غرار تفاحات مثمنة جامع قرطبة .

**والمئذنة الثانية** المعروفة اليوم ببرج كنيسة سان خوان أقدم عهدا من برج سانتا كلارا ، ويمكننا أن نرجع تاريخ بنائها - من واقع طريقة البناء ونوع الناج الوحيد المتبقى بها في الواجهة القبليّة ، وهو تاج عمود ينتمي إلى مجموعة تيجان الأعمدة الأربعة التي يقوم عليها مقدس المحراب بجامع قرطبة المنسوبة إلى الأمير عبد الرحمن الأوسط - إلى عهد هذا الأمير . والمئذنة بناء متواضع مربع الشكل يبلغ طول كل ضلع من أضلاعه نحو ٢٧٠ مترا ويصل ارتفاعه من مستوى سطح الأرض إلى السطح الذي كان يرتفع عليه بيت المؤذنين أو القبة العليا ثمانية أمتار . وتخطيط المئذنة من الداخل مستدير ، إذ تتوسطها نوافذ مركزية أسطوانية الشكل يدور حولها درج لولبي . أما من الخارج فجدواتها من صفوف حجرية من نوع رديء تآكلت طبقة السطحية بفعل الرطوبة . وتمتاز المئذنة بأن كل وجه من أوجهها الأربعة يزدان بفتحة رشيقة مزدوجة تمثل عقدتين توأمين على هيئة حدوة الفرس ، أي تجاوزت نصف الدائرة ، اقتصرمت سنجاتها على ثلثها الأعلى ، والسنجات في هذه العقود ثلاث : سنجة وسطى من الحجر تؤلف مفتاح العقد ، وسنجتان تتألف كل منهما من ثلاثة قوالب من الحجر الأحمر تطوقان السنجة الوسطى من اليمين واليسار ، ويستند كل عقدتين توأمين في الوسط على عمود مركزي في كل من الواجهات الأربع ، ولكن لم يتبق من هذه الأعمدة إلا عمود واحد وشيد له تاج من الطراز الكورنثي هو الذي أشرنا إليه آنفا . ونلاحظ أن الفتحات المعقودة بأوجس المئذنة كلها صماء مغلقة ماعدا فتحة الواجهة

Torres Balbas, Arte hispano musulman, pp. 605-606

(١٢٣)

(١٢٤) الجوزي ، كتاب زهرة الأس في بناء مدينة فاس ، الجزائر ١٩٢٢ ، ص ٢٧ ، ٢٨

(١٢٥) جومث مورينو ، الفن الإسلامي في إسبانيا ، ص ٨٥

(١٢٦) قرطبة حاضرة الخلافة بالأندلس ج ١ ص ١٨٤ .

القبيلة فهي نافذة (١٢٧) . ولا يحيط بالفتحات العقود اليوم طرز أو تزيينات مستطيلة الشكل، ولعله كان يطوقها في العصر الإسلامي طرز بارزة على النحو الذي نراه في جميع الآثار القرطبية ، ثم تساقطت بمرور الزمن أو بفعل عوامل الجوانث الرطوبة . وكان يعلو العقود التوأمية في كل من الواجهتين الشمالييتين بالكة صغيرة - أي صف من العقود المتصلة - بارزة تتألف من سبعة عقود صغيرة على شكل حدوة الفرس تقوم على ثمانية أعمدة من الرخام ، وللأسف لم يتبق في الوقت الحاضر من هاتين البائكتين إلا آثار تدل على أنها كانت تتوج بدن المئذنة .

وتصميم هذه المئذنة يشبه إلى حد كبير تصميم مئذنة أخرى أصبحت اليوم برج النواقيس لكنيسة سانتياجو بقرطبة ، وبرج كنيسة سان سلفادور باشبيلية التي كانت فيما مضى مسجدا يعرف لجامع عمر بن عبدس . وتتميز مئذنة سانتياجو بقرطبة بقاعدتها الربعية من الخارج ونواتها الأسطوانية في الداخل وبالدرج اللولبي الذي يدور بينهما (١٢٨) وهي إذ تتساه مع برج سان خوان وبرج سان سلفادور (١٢٩) يجهلها تندرج في نفس تاريخ البرج الأخير الذي كان مئذنة لجامع ابن عبدس الذي أقيم في اشبيلية سنة ٢١٤ هـ في إمارة عبد الرحمن الأوسط .

والى نفس المجموعة من المآذن يمكننا أن ننسب مئذنة قرناطية كانت تنتمي إلى جامع المرابطين بالقصبة القديمة أصبحت اليوم ترجالابراشية سان خوسيه . والمئذنة المذكورة مربعة الشكل طول ضلعها ٣ر٨٥ مترا (١٣٠) .



ب - مآذن عصر الموحدين : لم يتبق من عصر الطوائف وعصر المرابطين في الأندلس آثار مآذن فقد تعرضت جميعا للضياع ، ولكن تبقى من عصر الموحدين مئذنتان : الأولى مئذنة مسجد كواتر وآيتان باشبيلية ، والثانية مئذنة المسجد الجامع الموحدي باشبيلية .

أما منار مسجد كواتر وآيتان فيقع إلى شمال المسجد ويقوم بمعزل عنه . والمئذنة المذكورة مبنية بالآجر ، وهي مربعة الشكل طول كل جانب منها ٣ر٢٥ مترا ويتوسطها بناء مربع الشكل يدور بينه وبين الجدار الخارجي درج تفضيه قبوات صغيرة نصف أسطوانية متدرجة

Torres Balbas, Arte Hispano musulman, o. 402

( ١٢٧ ) جومث مورينو ، ص

Torres Balbas, op. cit. 402-403.

( ١٢٨ )

( ١٢٩ ) المساجد والقصور في الأندلس ، ص ٤٨

( ١٣٠ ) جومث مورينو ، ص ٢٠٤ .

في الارتفاع . وتزدان جدرانها من الخارج بثلاث طاقات مستطيلة - في كل وجه - الواحدة فوق الأخرى ، وزين الطاقتين السفليتين عقدان توامان متجاوران أو خماسي الفصوص صماوين ، يطوقان منفصلين ضيقين ينفلد من خلالهما الضوء شحيحا إلى الدرج ، وقد ترتب على ذلك أن وضع الطاقات يختلف في كل وجه بالمثدنة من الآخر ويتوج المثدنة من أعلى أثاران برفزان متباعدان (١٢١) .

أما المثدنة الثانية فهي صومعة المسجد الجامع بأشبيلية التي شرع أبو يعقوب يوسف الموحدى في بنائها على يدي واليه أبي داود بلول بن جلداسن ، وتعمل بنؤها بموتهما سنة ٥٨٠ هـ . إلا أن خليفته أبا يوسف يعقوب المنصور ماكاينظر بالبيعة حتى أمر وإلى اشبيلية بالإشراف على انعام مشروع أبيه وإكمال بناء مثدنة تجاوز في ارتفاعها مثدنة قرطبة التي كانت تعد وقتئذ أعظم مثدنة في المغرب والأندلس . واستندت أعمال البناء إلى عريف الرفاء أحمد بن باسة ، ولكن النية عاجلته ، فخلفه على أعمال البناء على الفمالي الذي ثابر على بناء الصومعة ، فتم بنائها بعد انتصار أبي يوسف يعقوب على جيوش قشتالة في موقعة الأراك في رجب سنة ٥٩١ هـ ( يوليو ١١٩٥ م ) ، فبعد أن عاد المنصور إلى اشبيلية طافرا دخل اشبيلية في ٢٧ من شعبان فامر بإكمال بناء الجامع الكبير والصومعة ، وأرفعت الصومعة في رشاقة تشرف على فحص اشبيلية وما يحيط بها من المنطقة المعروفة بالشرف ، ثم أصدر الخليفة أمره بصنع التفاحات الأربع المدهبة لتشكل الصومعة ، فرفعت في حضرة وركبت بالسفود البارز في أعلى قبة الصومعة ثم أزيحت منها الأغشية التي كانت تغطيها في ١٩ ربيع الآخر سنة ٥٩٢ هـ فبهرت ببريقها ولالائها عيون الحاضرين .

وظلت صومعة جامع اشبيلية يجمهاها وسحقها ودقة زخارفها وتناسق بنيائها تثير إعجاب المسلمين والمسيحيين على السواء إلى أن سقطت اشبيلية في يد فرناندو الثالث ملك قشتالة ، فتحول المسجد الجامع إلى كنيسة سأتتا ماريا وتحولت المثدنة إلى برج للنواقيس . ومع ذلك فقد ظلت المثدنة في نفس حالتها التي تركها عليها المسلمون دون أن تصب بأي تغيير في نظام بنائها سوى أنها لم تعد تقوم بوظيفتها كمثدنة ، وتحولت إلى برج للنواقيس ، ثم فقدت إلى الأبد تفانيها الأربع على إثر زلزال حدث سنة ١٣٥٥ م . وفي سنة ١٤٩٤ تهاوى القسم الأعلى من الصومعة على إثر صاعقة ، كما سقط جانب كبير منه على إثر زلزال سنة ١٥٠٤ ، وعندئذ قام المهندس هونان رويث بتنفيذ مشروعه ببناء برج علوى في سنة ١٥٥٨ ، فتم بعد عشر سنوات ، ونصب في أملاه تمثال من البرنز يرمز للمسيحية منه . وتولمى موريل سنة ١٥٦٧ بحيث يدور مع الرياح ، يبلغ ارتفاعه أربعة أمتار ، ولذلك أطلق عليه اسم خيرالدو Giralddo أو دورة الرياح ومنها جاءت تسمية المثدنة بالخيرالدو . منها ٦٩٧٥ مترا ارتفاع الجزء الإسلامي منه .



وبكفي لإظهار روعة هذا الجزء الإسلامي أن يلمس الزائر للجيرالدا بنفسه عمارته الصاعدة في ارتفاع ، وزخارفه المحفورة في الحجر كالمخيمات والموزعة في تعادل واتزان مع رقة وبساطة تنطلقان بهذا التفصيل .

كانت الخيرات الدا تتألف من طابقين : الأول - وهو الجزء الأعظم منها - ينتهي بالافريز الأدنى الذي تعلوه فتحات النواقيس . والثاني برج صغير الحجم يعلو البرج الأدنى في امتداد نواته الداخلية ، وكانت تعلو هذا الطابق بدوره قبيبة مقر مدة يتوجها سفود ركبت عليه التفاحات الأربع التي تتضائل أحجامها بالتدرج كلما ارتفعت ، فتناسق تماما مع القبيبة ، وتفصح من إيقاع وتناسق تؤكد رشاقة المئذنة وسوقها ، وتدعمه اتجاهها الصاعدي الذي يزداد قوة بالتقسيمات الرأسية لخرقة المعينات . وتتألف هذه المعينات من أربع شبكات في كل وجه تقوم كل منها على عقدين توأمين وتوزع على أساس شبكتين سفليين تعلوهما شبكتان أخريان . ومن المعروف أن هذه الشبكات تقوم أساسا على تقاطع امتدادات العقود ، وقد كانت تشبيكات قاعدة قبة المحراب بجامع قرطبة أساس ابتكار هذا النوع من الزخرفة ، ثم تطورت بعد ذلك في عصر دويلات الطوائف إلى نظام التشابكات المختلطة فيها الخطوط المستقيمة : بالمنحنيات ، إلى أن ظهرت في أوجه الخيرات بهذه الصورة الرائعة وقاعدة الصومعة مربع طوله ١٢ر٦٥ مترا بداخله نواة مربعة الشكل طولها ٦ر٢٥ مترا يدور حولها فيما بينها وبين الجدران الخارجية للمئذنة أحودر صاعد (١٢٢) يتألف من ٣٥ مقطعا ، وتعلوه قبوات متعارضة صغيرة متصلة ، خمسة منها في كل مقطع . ويشغل النواة الداخلية للمئذنة سبع غرف مربعة الشكل الواحدة فوق الأخرى ، الخمسة السفلى مستوفية بقبوات نصف كروية ، أما القبوتان العلويتان فمتعارفتان ويتراوح ارتفاع كل غرفة ما بين ٢٠ر٦ مترا و ٩٠ر٤ مترا . ويفصح البناء الداخلي للمئذنة عن أحكام لفن البناء ، ومعرفة دقيقة بأصول العمارة .

وقد لعبت المئذنة موضوع الدراسة دورا هاما في فنون المغرب والأندلس ، فمنها ظهرت بعد ذلك الزخرفة المحتشدة التي عرفت في قصور الموحدين ثم في قصور بني نصر بغرناطة وبني مرين بمراكش ، وفي كنائس المدجنين ، كما ألهمت زخارفها القائمة على الشبكات الملونة بأشكال المعينات فناني إسبانيا المسيحية فكرة تزيين أبراج كنائسهم ، بحيث أصبح من العسير على الباحث تمييز البرج المسيحي من المئذنة الإسلامية ومن أمثلة هذه الأبراج المسيحية المانطرة في زخارفها بالجيرالدا برج كنيسة سانتا كاتالينا ، و برج كنيسة سان ماركوس ، و برج كنيسة أومينام سانتورام بأشبيلية . كذلك امتدت إشعاعاتها إلى طليطلة فنارت بزخارفها أبراج

( ١٢٢ ) يشبه هذا الأحودر أو الطريق الصاعد نظيره في برج كنيسة سان خوان دي لوس ريبس بغرناطة و برج

كنيسة سانتا ماريا دي سان لوكار .

Torres Balbas). (Ars Hispaniae, t. IV, p. 297

الكنائس في هذه البلدة مثل كنيسة سانتياجو دل اربال ، وكذلك الى بلد الوليد فنشاهدها في واجهة قصر تورديلاس ، والى قرمونة حيث نراها واضحة على برج كنيسة سانتياجو .

**مآذن غرناطة في عصر سلاطين بني الأحمر** : بقيت من عصر سلاطين غرناطة مثلثتان : الاولى مثلثة مسجد تحول الى كنيسة سان خوان دي لوس ريسس بقرناطة ، والاخرى مثلثة مسجد ببلدة رندة تحول الى كنيسة باسم سان سباستيان . اما مثلثة غرناطة فبرج مربع الشكل بداخله نواة مربعة الشكل كذلك صماء . وبدورين هذه النواة الوسطى والجدار الخارجى للمثلثة احذور صاعد يماثل احذور الضرابالدا ، وتزدان واجهها الاربعة من الخارج بقفود صماء تتداخل فيها الخطوط المستقيمة بالمنحنيات اقيمت من الحجر ، وتمتد خواصر هذه القفود من رؤوسها لتتقاطع فيما بينها مؤلفة شبكات من المعينات يختلف رسمها في كل وجه عن الآخر ، ويدور بأعلى الشبكات افريزان بارزان احدهما يصلوا الآخر يحصران بينهما شريطا مريضا تكسوه شبكة من اشكال متعددة الضلوع نجمية الشكل ذات ١٦ رأسا . ونستدل من نوع التجان الجصية التي تعلق الاعمدة على ان المثلثة من ابنية القرن السابع الهجرى .

اما المثلثة الاخرى بمدينة رندة فمقايسها متواضعة ، وهي ايضا على شكل مربع ، وتتميز بباب يفتح في احد جوانبها يملوه عتب سنجاته طويلة تتناوب بارزة وفاخرة وكانت تملوها شبكة من المعينات في كل وجه ولكنها اختفت ( ١٢٣ ) .

• • •

## ( ٢ ) الأبراج الحربية والمدنية :

**١ - الأبراج الحربية** : ساد استخدام الأبراج الحربية في التحصينات المعمارية حول المدن الاندلسية مثل قرطبة واشبيلية وقلمة جسابرومالقة والمرية وقرناطة وغيرها . ويتألف البرج من نصفين : نصف ادنى مصمت ، ونصف علوى تشغله غرفة ويفتح سطحه مع سور المشى وتعلو جدرانه العليا شرفات ، وقد تشغله غرفتان الواحدة فوق الاخرى تخصص عادة للحماية ، وتزود جدران البرج في العادة بمنافذ للسهم تفتح فيه ويغطي الغرفة في معظم الأحيان قبوات نصف كروية . اما البرج المضلع السدس والثمان ومتعدد الاضلاع ، فلم يكن ابتكارا اسلاميا ، اذ كان معروفا في العمارة الرومانية والبيزنطية . وقد تأثر المرابطون والموحدون بصفة خاصة بالعمارة البيزنطية ، فشيّدوا أبراجا مسدسة الشكل ، كالبرج السدس المنعزل في حصن العقاب ( لاس نافاس دى تولوسا ) بالقرب من جيان ، والبرج الطل على نقطة القاضى بقرناطة . اما

الموحدون فقد استعملوا البرج المثلث على نحو منتظم في بناء أبراجهم البرانية ، وهو تعبير أندلسي عن الأبراج الخارجة عن نطاق السور ، وما لبث أن شاع هذا النوع من الأبراج في المدن التي تقع على الحدود بين أسبانيا الإسلامية وأسبانيا المسيحية ، مثل مدينة القصور Caceres وبطليوس Badajoz . كذلك استخدموا أبراجاً برانية متعددة الأضلاع تتألف من اثني عشر ضلعاً مثل برج أسبانتا بروس بطليوس ، وبرج الذهب بأشبيلية . والبرج المثلث بفضل كثير البرج المربع من وجهة النظر الدفاعية ، إذ أن كثرة ضلوعه تتيح الفرصة للمدافعين للتحرك في حرية إلى كافة الزوايا . على أن البرج المستدير في الواقع هو أفضل الأبراج لاستدارته وسهولة الانتقال في أجزائه .

والأبراج البرانية ابتكار موحى قصد به اندعيم الستارة أو السور ، فالبرج البراني يرتبط بالسور الأصلي على طريق ستارة ثانوية تسمى قورجة تستهدف غلق الطريق أمام الأعداء في أضعف مناطق السور . وهكذا أقيمت في عصر الموحدين أبراج برانية في بطليوس وطلبيرة وماردة وقلة جابر وأشبيلية . وبعض الأبراج البرانية تتخذ شكلاً مربعاً أو مثلثاً كما هو الحال في أبراج قصبة الموحدين ببطليوس وأسوار مدينة أستجة وقلة جابر . ولكن البرج المثلث يمتاز على البرج المربع بأنه يفوقه مناعة وحصانة ، ومن المعروف أن الموحدين استخدموا البرج المربع والمثلث بدلاً من الأبراج المستديرة - رغم فعاليتها - لأن بناء الأبراج المربعة والمثلثة بالملاط أسهل من بناء الأبراج المستديرة - ومن أشهر الأبراج البرانية في الأندلس أبراج قصبة قاصرش الخمسة التي ترتفع عن مشى سور المدينة وتتصل به عن طريق قورجات وهي : برج بوخاكو Bujaco وهو اسم محرف من اسم خليفة الموحدين أبي يعقوب يوسف ( ٥٥٨ - ٥٨٠ هـ / ١١٦٣ - ١١٨٤ م ) والبرج المشطوف والبرج المدور وبرج القرن وبرج سانتا آنه . وفي بطليوس ذاعت شهرة أسبانتا بروس ، أما في أشبيلية فأشهرها برج الذهب .

أما برج الذهب فقد أسسه الخليفة الموحدي أبو العلاء الأديس بن المنصور ( ١٢١٨ - ١٢٣٠ م ) سنة ٦١٨ هـ ( سنة ١٢٢٠ م ) تدعيماً لسور وأشبيلية ، وربط هذا البرج بالستارة الرئيسية المحيطة بالقصر عن طريق قورجة مؤمناً بذلك مدخل دار الصناعة للقطاع القائمة بالقرب من سور القصبة الذي يقع على الوادي بباب القطاع إلى الرجل السفلي المتصلة بباب الكحل ( ١٢٤ ) وفي نفس الوقت كان هذا البرج يقطع مرور السفن في الوادي عن طريق مأمور أو سلسلة مشدودة بينه وبين بناء ضخم من الطابية والملاط على الضفة المقابلة للنهر . ويتألف البرج من ثلاثة أجسام الأذن من ١٢ ضلعاً ، يليه جسم ثانٍ يقوم على سطح البرج الأدنى في وسطه وكان قد بدأ في أساسه سداسي الأضلاع ولكنه ما كاد ينبثق على سطح البنية السفلى حتى يتحول إلى ١٢

ضلعاً (١٢٥) وبداخله يدور درج . وتزدان أوجه البرج بعقود صماء نصف دائرية مطولة مع منقصة وأخرى مدببة توأمية ، وتزدان بنقشات العقود بمعينات من الخزف المرجح تناوب فيها أخرى الخضراء مع البيضاء - وعلى باب الجسم الثاني للبرج يوجد سطح مستطيل الشكل يزدان بشبكة من المعينات تعال نظرًا لها في الخيال الدا . أما الجسم الثالث فأسطوانى الشكل ومصمت اضيف الى البرج في سنة ١٧٦٠ لتدعيم بنيانه وتقادى انهياره .

أما برج اسبانتا بروس فكان يعرف منذ عهد قريب ببرج الطلائع ، وهو مشتمل الاضلاع يشبه برج الذهب بجسميه السفلى والعلوى ، وجدراؤه مبنية من الملاط ، ويجرى على هذه الجدران من أعلى الخرز بارز من الأجر على نحو أبراج الموحدين . ومن المعروف أن أبراج المرابطين كانت تطلو من أمثال هذه الأبراج البارزة (١٢٦) .

٢ - الأبراج العنقية : تقصد بها مجموعة الأبراج التى تدعم أسوار قصبة الحمراء بفروانة ، ومنها برج السيدات وبرج الأسيرة ، وبرج الأسنة وبرج مخدع الملكة ، وبرج الامراء وبرج قمارش . هذه الأبراج في حد ذاتها تؤدي وظيفتين في آن واحد : الأولى حربية والثانية مدنية ولهذا تبدو هذه الأبراج من الخارج عاطلة من الزخرفة ، ولكنها من الداخل قصور رائعة تكتظ بالزخارف والتوديقات وتفتح في جدرانها القنمرات والمناظر . فبرج الأسيرة مثلاً يقوم على مرتفع يعلو الحفير الفاصل بين الحمراء وجنة العريف ، ويضم هذا البرج قصراً صغيراً يتألف من قاعة رئيسية تكتنفها شرفات ومخادع جانبية ، ويتوسط البرج صحن داخلي صغير يحيط به من جهاته الأربع مجنبتات . وزخرفة قاعات هذا البرج لا سيما تزييناته الزليجية الملونة ، والزخرفة الجصية الرائعة التي ما تزال تحتفظ ببقايا ألوان وتذهيب تجعل هذا القصر من أجمل ما شيده السلطان يوسف الأول .

وبرج الشرفات أو الأسنة ويقع بين مصلى البرطل وبرج الأسيرة ، وقد سعى كذلك بسبب شرفاته المدببة وميازيبه البارزة على أحد جوانبه . ويناقض هذا البرج الأبراج الإسلامية الأخرى ، إذ من اليسر ملاحظة أثر العمارة المسيحية في بنائه . ويقاب على الظن أن بعض الأسرى المسيحيين أسهموا في بنائه . والقنوة التي تعلو قاعة الطابق الأول منه تقوم على تقاطع العقود القوطية .

كذلك يضم **برج مخدع** الشكل شأنه شأن برج الأسرة قصرا صغيرا لطيفا يرجع تاريخ إنشائه إلى السلطان أبي الحجاج يوسف الأول. ويتصل هذا البرج بقصر الريحان وبرج قمارش. وقد تميزت الأجزاء العليا منه في القرن السادس عشر ، وازدادت بروائع من فن التصوير الإيطالي.



### خامسا : الأبواب والمداخل

تقتصر دراسة هذا الموضوع على أمثلة قليلة بعضها أموي يتمثل في جامع قرطبة ، وبعضها موحدى يمثل باب الفجران والمدخل الجانبى إلى صحن المسجد الجامع بأشبيلية ، وبعضها نصرى من غرناطة يتمثل في مدخل فندق الفحم وباب التبيذ بقصر الحمراء والمدخل إلى قصر الشور .

١ - بوابات جامع قرطبة : أصبح مجموع عدد أبواب الجامع بعد زيادة الحكم فيه عشرين بابا ، ولما أجرى المنصور زيادته الكبرى هدم الجدار الشرقى ، وأضاف لبيت الصلاة ثمانى بلاطات بطول الجامع ، ثم فتح في الجدار الشرقى الجديد عددا من الأبواب يعادل عدد أبواب الأواجهة الغربية ، ثم فتح بابا في الجدار الشمالى ، فأصبح المجموع الكلى لأبواب الجامع ٢١ بابا وهو رقم أورده القرى نقلا عن ابن بشكوال (١٢٧) ، وإلى هذا العدد يمكن أن نضيف ثمانية أبواب كانت تفتح داخل السباط الموصل إلى القصر وبابا للمخزن الواقع إلى يسار المحراب ، ثم الباب المتخلف من جدار الزيادة الحكمة الشرقى مما يلى جدار القبلة ، وأخيرا ثلاثة أبواب بالمقصورة. وبهنا الأبواب الخارجية للجامع وكانت جميعها مصفحة بصفائح النحاس وكواكب النحاس ، وفى كل باب منها حلقتان في نهاية الإنقان ، وعلى وجه كل باب منها في الحائط ضروب من النقص المتخذ من الأجر الأحمر المحكوك أنواع شتى وأجناس مختلفة من الصناعات والترييش وصدور البراة « (١٢٨) .

**هذا الوصف الرائع هو أقرب إلى أن يكون وصفاً تخوِّخ معاصر للفن ، فالأندلسى لم يترك الدقائق الزخرفية البسيطة دون أن يتناولها بالوصف : فقد أشار إلى الفسيفساء التى تزين واجهات الأبواب ، وألتنى تقوم على ترصيعها بقطع من الأجر الأحمر الأملس مع قطع من الحجارة**

( ١٢٧ ) القرى ، ج ٢ ص ٨٨ .

( ١٢٨ ) الأندلسى ، وصف المسجد الجامع بقرطبة ، ص ١٠ . ويذكر ابن سعيد أن هذه الأبواب كانت ملبسة بالنحاس الأصفر ( القرى ) ج ٢ ص ٨٨ ، بينما يذكر أبو حامد القرنائى نقلا عن الأندلسى أن في كل باب حلقتان في نهاية الصنعة ، ونميل إلى الأخذ بقول الأندلسى استنادا إلى ما نشاهده اليوم في باب الفجران بجامع قرطبة وأشبيلية.

البيضاء في اشكال هندسية ، الى جانب الزخارف النباتية التى تملأ بينقات العقود وتضمر السنجات والانتاب وطور العقود وما بين العقود العليا والجانبية ، ويشبهها بالتريشى وصدر البزاة . وكانت ابواب الجامع تنفتح بين زوج من الركائز ، ونلاحظ ان ابواب الزيادة الحكيمية تمتاز بالضخامة والثراء الزخرفى ، فواجهاتها جميعا مكسوة بالزخارف النباتية والهندسية . ومع انه لم يتبق من هذه الابواب سوى ثلاثة تنفتح في الواجهة الغربية المطلة على المحجة العظمى ، الا انه تبقت مع ذلك بقايا عقود في مخلفات الجدار الشرقى ، احدها باب وصل الينا كاملا في نهاية الواجهة الشرقية مما يلى القبلة ، زود عقده بعيث منج يعلوه عقد مخفف للضغط بينما يغطى الفراغين الجانبين زخارف رائعة قوامها التوريقات والتكوينات النباتية التى تتألف من فروع لولبية مستديرة تتصل فيما بينها بأوراق مختمة من الاكش . وتتوسط هذه الاكليل المستديرة ورقة نباتية من ثلاثة فروع مشدوخة من الوسط ، ويتناوب في العقد سنجات حجرية نقشت فيها توريقات نباتية مع اخرى من الاجر ذات اربعة قوالب مصفوفة على جوانبها ، اما طلبة العقد فتكسوها زخرفة هندسية من اشربة حجرية متعرجة تتناوب مع اجرى من الاجر الاحمر . اما سنجات العتب المكمل لطلبة العقد فتغطيها زخارف شبيهة بزخارف سنجات العقد . ويغمر بينقات العقد الرئيسى والعقود الخمسة المعلقة التى تتقاطع بأعلى الباب زخارف من التوريق في حين تحيط بالباب من اعلى طرزة مستطيلة تكسوها زخارف شطرنجية مرصعة بفصوص الحجر والاجر . ويكتنف الابواب الاخرى التى تنفتح في الواجهة الغربية من كل من الجانبين جوفة مستطيلة لها عتب مسنح ، باعلاها عقد مفلق خماسى الفصوص تكسوه زخارف هندسية من الفسيفساء ، وتملأ بينقتى العقد توريقات تتوسطها زهرة بارزة . ويعلو الباب من اعلى نوافذ مقلدة لملوها بدورها عقود منفوخة قائمة على عهد تتقاطع فيما بينها ، وتحشد في أرضية النوافذ المقلدة وبينقات العقود وطورها وظهورها زخارف هندسية ونباتية .

ومن الجدير بالذكر ان هذه الابواب جميعا ما تزال تحتفظ بنفس نظام باب سان استييان اقدم ابواب الجامع ، وان سنجات عقود الابواب الغربية كاملة يعكس نظائرها في الجدار الشرقى الذى يرجع الى عهد المنصور . وتتبع ابواب هذا الجدار الشرقى في اسلوبها ابواب الجدار الغربى ، ولكن زخارفها ليست في مثل زخارف ابواب الحكم من حيث خطوط الزخرفة ، ومن حيث نسبها ، ومن حيث طريقة اداؤها مما يدل على اضمحلال واضح في فن الزخرفة والبناء في عهد المنصور . وقد وصلت الينا ابواب الجامع الشرقية مشوهة لاسيما في اجزائها العليا ، فرممت في طليعة هذا القرن ترميما غير على ابعدها من اصولها (١٣٧) .

Gomez Moreno, *Ars Hispaniae*, t. 111, p. 162 et sqq. Torres Balbas, *Arte Hispano musulman*, pp. 575-578.

ب - **بوابات جامع أشبيلية** : كانت تنفتح في جدران الجامع الخارجية أبواب عديدة اختفت بهدم الجامع وإنشاء الكاندرائية ، كما كان ينفخ في جدران الجامع بالصحن ثلاثة أبواب : واحد في امتداد محور بيت الصلاة يعرف اليوم بباب الفجران ، وبابان آخران في المجبتين الشرقية والغربية يقي منهما باب المجبة الشرقية ، وإلى هذا الباب أسطوان تغطيه قبوة من المقرصات تعال قنات جامع الكتبة بمراكش .

أما الباب الرئيسي أو باب الفجران الذي كان يتوسط الواجهة الشمالية للجامع ، فبناء ضخيم تفرمت معالنه بعض الإضافات التي ألحقته بعد سقوط أشبيلية في أيدي القشتاليين . وأهم ما فيه عقدان : عقد خارجي منقوش منكر امتد إلى أيضا يد التغير والترميم يحتضن بابا خشبيا من مصرعين تكسوها صفائح من البرنز مزينة بخطوط متقاطعة تؤول أشكالها مسدسة : تتناوب في وضع أفقي ورأسي ، وتقوم بينها أشكال نجمية ، في وسطها أشكال مثمنة . وتحتشد في المسدسات الرأسية توريقات رائعة ، وتعلو الأشكال المسدسة الألفية توريقات تختلط فيها كتابة كوفية تقرأ فيها عبارة « الملك لله البقاء لله » ويحيط بالمصرعين أفريز من الكتابة الكوفية المختلطة بالتوريقات . وضبت الباب من أروع أمثلة التحف البرنزية في عهد الموحدين ، إذ اتخذ كل منهما شكل ورقة نباتية أطرافها على شكل حينات متصلة ، وبداخلها أوراق صفرة مخزومة مزودة بإطراف مدببة وأخرى ملتفة ، ويحيط بالفصتين كتابة نسخية نصها في الضبة اليمنى : « بسم الله الرحمن الرحيم . في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والأصاال رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة » . وفي الضبة اليسرى : « بسم الله الرحمن الرحيم . أدخلوها بسلام آمنين . ونزعنا ما في صدورهم من غل أخوانا على مرور متقابلين . لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين » وتزج هاتان الضبتان إلى عصر أبي يعقوب يوسف .

وينتهي المدخل بمقد مظل على صحن الجامع ، يردان بطنه برخارف قوامها أشرطة بارزة ترسم فيها مستطيلات ومربعات قائمة على رؤوسها ، وهي طريقة بزنطية الأصل لها نظائرها بجامع قرطبة ومدينة الزهراء ، أما الشريط الأوسط من زخارف هذا العقد فيتألف من سعف النخيل اللساء التي تخلو من السيقان ، تطوقها خطوط محززة أطرافها تنحني في تجمعات ، وتلتاحم في تناسق وإيقاع . وترسم في بعضها خطوط لولبية محززة . وقد حفرت الزخرفة النخيلية على طيقتين مما أضفى عليها نوعا من التباين القوي بين الظلمة والنور ، ويسمى الاستاذ مارسية هذه الزخرفة بالكثيفة Décor Compact وتشتهر إلى حد كبير زخارف محراب جامع توزر تونس ، وهو مسجد ينحرف في سلك الفن الأندلسي ويعاصر المسجد الجامع بأشبيلية .

ج : - مدخل فندق الفحم بفراطة : ونختتم الحديث عن المداخل والبوابات بمثل من بوابات عصر بني نصر وهو فندق الفحم . والمدخل يتخذ شكل عقد متجاوز منكسر يحيط به عقد زخرفي متعدد القصور تطلق فصوصه العليا فستونات تتضافر من أعلى مفتاح العقد مع طرته المستطيلة وتغمر بنيقنى العقد توريقات ملساء ويعلو السطرة طراز من الكتابة الكوفية تختلط بتوريقات نباتية . في غاية الثراء ، وتعلو هذا الطراز عتب زخرفي سنجالته مطولة احداها بارزة والاخرى مسطحة على التوالى ، وباعلى هذا الطراز غرفة الفندقني التى تطل على المدخل ، تتوسطها نافذة توامية المقود يكتنفها الى اليمين واليسار شبكة من الميئات تعلو عقدا مفصفا يماثل فى تكوينه عقد المدخل . ويلى المدخل اسطوان نفضيه قبة من المترصات الدقيقة . ونظام البوابة بعقد الضخم المنكسر يذكرنا بالايوانات المشرقية التى ظهرت بادىء ذى بدء فى القصور الساسانية .

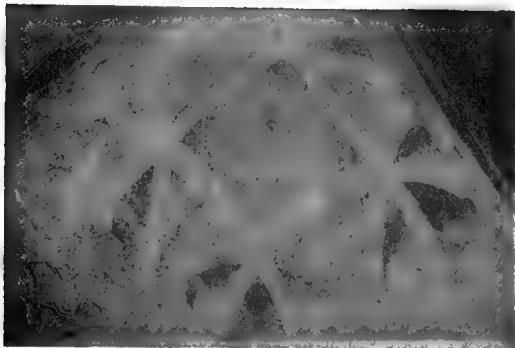
ويلى الاسطوان المذكور باب مستطيل الشكل يعلوه عتب ويعلو العتب نافذة معضودة بمقدين منفوخين منكسرين تعلو قهما طرة ويتوسطهما عمود صغير من الرخام من الطراز النصرى ، ويؤدي هذا الباب الى صحن الفندق .



وبعد ، فهذا عرض سريع لاهم ملامح العمارة الإسلامية فى الاندلس ، حاولنا ان نعطي فيه صورة قد تكون موجزة ولكننا نرجو ان تكون واضحة للقارئ العربي عن جانب من اهم جوانب تراثنا الذي يحتاج الى الكثير من العناية والاهتمام ، حتى يمكننا ان نقدر مدى ما بلفته الحضارة الإسلامية فى احدى مراحل حياتها تطورها ، عسى ان يكون ذلك ما يدفع الى العمل ليس فقط على احياء هذا التراث بل وايضا على الاسهام فى الحضارة الحديثة بمثل ما اسهمنا فى حضارة العصور السابقة .



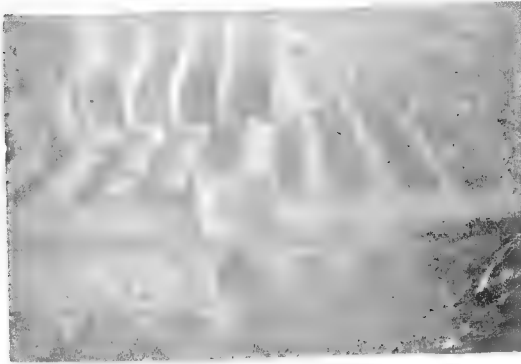




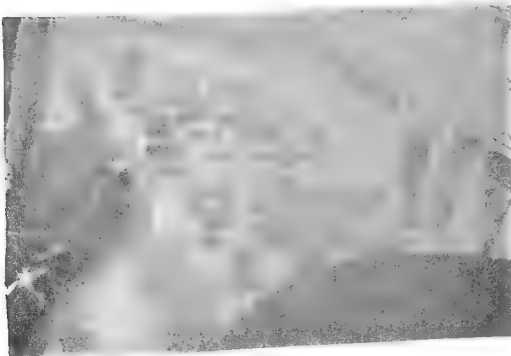
قبة المدخل إلى زيارة الحكم بجامع قرطبة



تشبيك العقود بمقصورة جامع قرطبة



اسقف جامع فرقة من الخارج



صحن الجامع بأشبيلية يرى من أعلى المنارة



بهو السباع بشار الصغراء



الجدار الغربي لجامع قرطبة



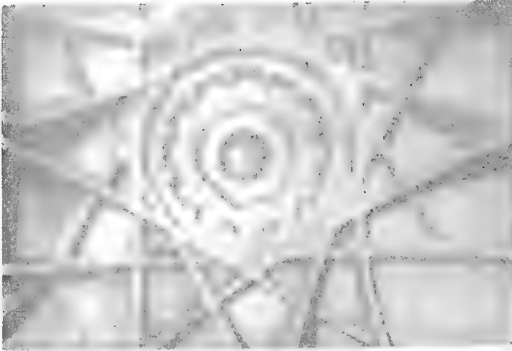
المجلد الداخلي المثالي على صحن جامع الشبابة



طليطلة الواجهة الشمالية لمسجد باب الرودم



طليطلة واجهة مسجد باب الرودم



قبو ذاب الصلوع بمنزل في بهو الاعلام بعمر اشبيلية



المقد الخارجى للمدخل الى صحن جامع اشبيلية



نصبيلات زخرفية لمقبرة مكسوة بالخاراف بيهو البركة



قبة محراب جامع قرطبة



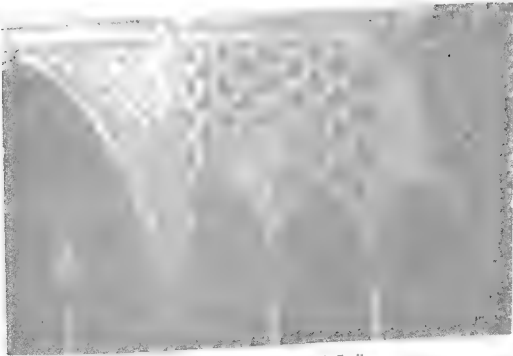
مصرع باب المدخل الى صحن جامع اشبيلية



والله اعلم الله بما في القلوب والسرور والسرور

قوله هاجله بنى سراج بالحدود

مسجد الحاج الزوم بتلبيته



البرطل اللؤلؤ على فناء الحمى بقصر اشبيلية



هو الساقية بقصر جنة العريف بقرطاج





مثلية جامع قرطبة



روح كنيسة سانتا ماريا ناسيونال



برج السيدات بكل قصر البرطل



هو التاريخ بمسجد ابن عديس بمدينة اشبيلية

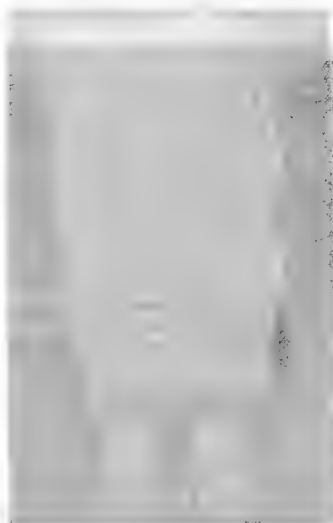




سرج الذهب بأشبيلية



مناظرة سائتا كالاو بقرطبة



تيجان أعمدة علي بن أبي السراج



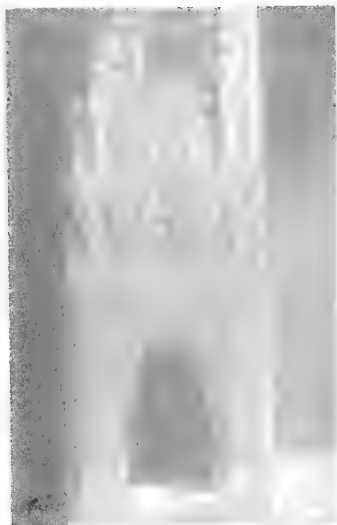
منقولي كاعة السمره بعصر الجعري



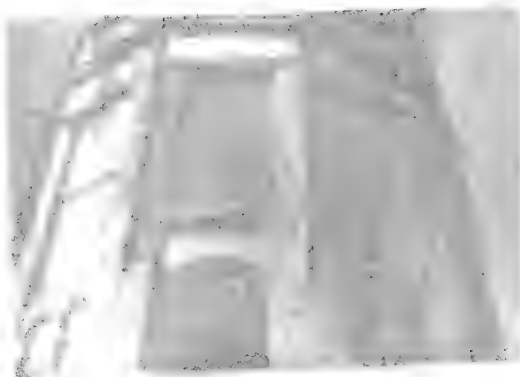
۱۸. جل کتبه سانساجو دالنگه



باب جامع القديسية



المسجد الجامع بقرطبة من الداخل



شبكة من الحبال تزين الطابق العلوي من برج الذهب باشبيلية



الدائرة الإسلامية في القدس ودارها.



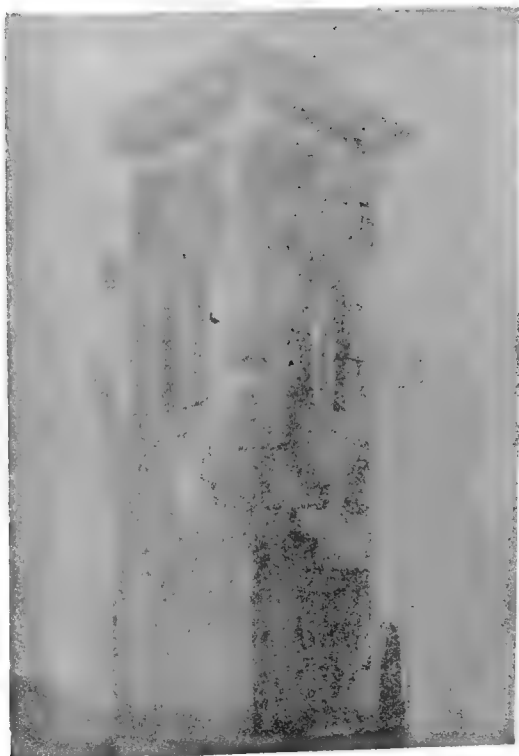
واجهة المخابر بجامع قرطبة



ميدان قباب مسجد باب الروم



تفاصيل زخرفية بأحد أوجه ملانة أشبيلية





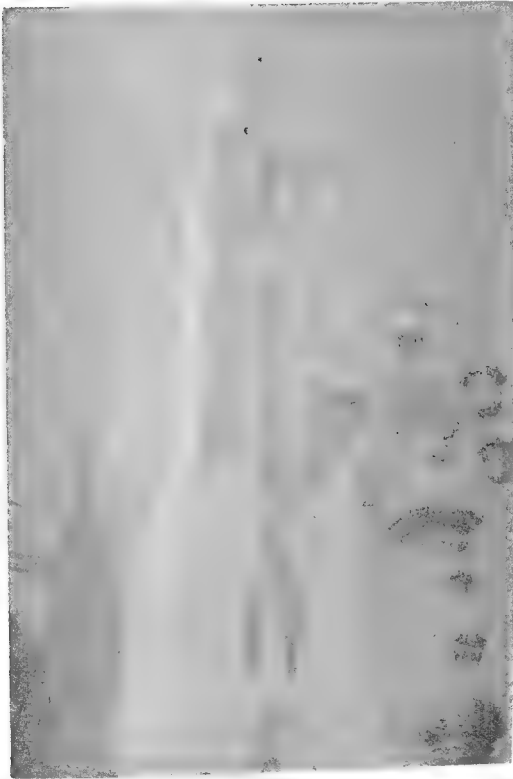
منارة جامع قزوين



عود بقصة مائة



منظر دار عائشة بقصر الحمراء



الحمد الدا



سعد زغلول عبد الحميد

## علوم العرب القديمة دراسة منهجية لبعض النماذج

موضوع العلوم التي اشتغل بها العرب إبان عصر ازدهار دولتهم يعتبر من الموضوعات الهامة في تاريخ الحضارة الإسلامية ، فعلى أساس انتعاش الحركة العلمية العربية في العصور الوسطى ، يمكن تفسير تقدم الحضارة العربية ، وبلغها الذروة حتى صارت حضارة العالم الرائدة وقتئذ . ومن طريق إهمال تلك العلوم يمكن تحليل كيفية ذبول تلك الحضارة واضمحلالها .

والحقيقة أن ريادة علماء العرب والإسلام في هذا المجال تكمن في تطبيقهم لمنهج العلوم الراقية في مختلف مجالات البحث والدراسة ، نادا كان من الصحيح أن نهضة أمة حضارة من الحضارات تتطلب معاديات طبيعية تهيء لها المناخ المناسب للنماء والتطور ، مثل : قيام مجتمع متقدم : يعنى معنى التمدن ويرى العلوم والفنون . وإذا كان من الصحيح أيضا أن قيام مثل هذا المجتمع الراقى يتطلب نظاما سياسيا قويا : يوطد الأمن للناس . ويهيء لهم أفضل سبل الانتاج الزراعى والصناعى . دعامة الرخاء الاجتماعى . فانه من الثابت أن الادارة الرشيدة في مجالات الحكم والسياسة . وفي ميادين الانتاج المادى . كما في رحاب العلوم والفنون والآداب ، لا يتهاى لها التقدم والنهوض الا بالالتزام بالمنهج الرئيسى الذى ينبغى أن يكون منهجا علميا سليما .

وفي ضوء فكرة الحضارة الرائدة بعلومها المنهجية المعتبرة ، اخترنا موضوع تأثير علوم العرب في أوروبا العصور الوسطى ، وهو من موضوعات تاريخ الحضارات المقارن ، لنعرض فيه أمثلة لعلوم العرب ، ولبعض المناهج العلمية التي اتبعتها عدد من علماء العرب الأعلام ، فيما تناولوه من العلوم المختلفة . وهي تتراوح بين النقل منها والعقل ، أو بين الفنى التطبيقى منها والتجريدى المطلق ، مما يحق لمكتبتنا العربية القديمة أن تفخر به بين مكتبات العالم الحديثة ، في عصر العلوم الراقية الذي نعيشه وتطبيقاتها ، عصر العلم والتكنولوجيا .

وفي هذا المجال نود الإلحاح على أن علوم العرب البنية على أصول البحث عن الحقيقة والدراسة العقلانية تصلح أساسا سليما لحركة إحياء عربية إسلامية جديدة ، لا تكفى بالنقل من حضارة الغرب التي نعيشها الآن والتقليد ، بل تكشف عن خفايا كنوز التراث ودفائنه ، فذلك هو الطريق السليم إلى حركة التجدد المنشودة : أخذ يقابله عطاء ومنح ، ونقل يقومه اجتهدوا رأى ، وتحديث يبدله رسوخ رزين ، مع أصالة ضاربة بجذورها في أعماق الماضي التليد .

وإذا كان الأمر كذلك ، ولما كانت علوم العرب إبان ازدهار دولة الإسلام هي أئمن ما اكتنزه خلال تاريخهم المديد ، لم يكن من الغريب أن يعتنى المستشرقون من رجال العلم والسياسة ، بتشجيع إحياء ذلك النوع من التراث الذي يصلح لإحياء حضارة عربية إسلامية جديدة ، تتخذ من :الأصالة الدائنية منطلقا لها ، في عصر المسباق العلمى العجيب الذى نشهده كل يوم ، بل كل ساعة ، بانجازاته الرائعة فهذا - من غير شك - كان رائد الندوات العلمية التي اتخذت من حضارة العرب والإسلام موضوعا لأبحاثها ، في العلوم والفنون والآداب ، والتي ما زالت تنعقد ما بين الحين والآخر في العواصم العربية والإسلامية ، من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق . ومثل هذا يحدث في أوروبا والعالم الأمريكى الجديد ، حيث ما زال الاهتمام منصبا على دراسة تاريخ الحضارة الإسلامية ، وما تحويه من كنوز العلم والمعرفة ، مما لا يزال كثيره دفين المكتبات والمتاحف من عامة وخاصة : في بطون المخطوطات والوثائق التي تنتظر أن يكشف عنها النقب ، وأن تبعث من جديد إلى عالم النور والضياء . وهذا الأمر الأخير من موضوعات حركة الاستشراق في العالم الغربى والاستغراب ، وهي الحركة التي ظهرت في أوروبا مع نهاية العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة ، حيث تعرفت أوروبا على علوم العرب وفنونهم عن طريق الأندلس ، ومن طريق صقلية وجنوب إيطاليا ، إلى جانب بلاد الشام حيث كان اللقاء الدموى العنيف بين الأوروبيين والعرب في الحروب الصليبية ، الأمر الذى نشهد مثيلا له في جيلنا المعاصر في الأقاليم الجنوبية من نفس بلاد الشام ، والذى يعتبر حلقة جديدة في سلسلة حلقات الصراع العالمى بين حضارتى كل من الشرق والغرب .

والحقيقة انه إذا كان الصراع الحالى بين حضارتنا العربية وحضارة الغرب المعاصرة يعثل تحديا حاسما لكيان الأمة العربية ، ممثلا في الخطر المباشر الذى يهدد تراثها المادى وتقاليدها المعنوية

ومعتقداتها الروحية ، فلا شك انه كان أنذارا لها - وإن كان مزعجا - لكي تنهض من سباتها ، وتنفض غبار عصور التخلف عن نفسها ، وتعمل على الدفاع عن نفسها بنفس السلاح الذى يشهره خصومها في وجهها ، سلاح التنوير والحضارة والعلم - أخطر اسلحة الصراع . وهكذا يصح القول : « عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » ، كما تصح فكرة امكانية خروج الخير من الشر . ولنا في امثلة استفادة أوروبا من وجود العرب في اسبانيا وجنوب فرنسا وفي صقلية وجنوب إيطاليا ، في العصور الوسطى، خير شاهد ودليل .



### استفادة أوروبا من حضارة العرب :

وفي موضوع الفوائد التى جناها الغربيون نتيجة احتكاكهم بالعرب في أوروبا ، نكتفى بالإشارة الى كتاب « تراث الاسلام » الذى نشر في اكسفورد منذ حوالى نصف قرن تحت اشراف توماس آرنولد والفرد غليوم ، والذى حوى ١٣ ( ثلاثة عشر ) بحثا كتبت بمعرفة الاخصائيين من علماء أوروبا في مختلف علوم العرب ، في : اللغة ، والجغرافية ، والتجارة ، والفنون - من معمارية وحرافية وزخرفية - ، والأدب ، والتصوف ، والفلسفة ، وعلوم الدين ، والتشريع ( القانون ) ، والمجتمع ، والعلوم البحتة ، والطب ، والموسيقى ، والفلك ثم الحساب والعلوم الرياضية (١) .

● في اللغة : في هذا الكتاب القيم بين الباحثون - كل في تخصصه - فضل علوم العرب على العلم الاوروبى الحديث . ففي اللغة يظهر الأثر العربى جليا ، بفضل اللغة العربية وصلاحتها للمصطلحات العلمية التى عرفها العالم القديم في بلاد اليونان وپارس والهند . وهكذا لم يكن من الغريب : انه بينما كانت أوروبا راكدة في مستنقع البؤس والتعاسة ، كان المسلمون في الأندلس يقومون بدور حاسم في تقدم انفسهم ، والعلم ، والفلسفة ، والشعر ، ووصل اثر ذلك الى قمم الفكر المسيحى ، عند : توماس الاكوينى ، دانتي البيجيرى (٢) . واثار اللغة العربية لا يظهر واضحا في أسماء الاماكن والجبال والانهار والبحيرات في اسبانيا والبرتغال بصفة خاصة فحسب ، بل يظهر أيضا في أسماء العائلات ، مثل : فلان ، و « فوز » في اسبانيا ، و « سرزان » ( بمعنى العربى أو المسلم ) في جنوب فرنسا ووسطها . وإذا كانت اللغة العربية قد تركت بصماتها في اللغة الرومانسية القشتالية الدارجة التى تطورت الى اللغة الاسبانية الحديثة - احدى

(١) The legacy of Islam, edited by : Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume (١) Oxford, 1931,

(٢) نفس تراث الاسلام ، ص ٥ ، وفلرنت ( جب ) ، ص ١٩٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٧ .

اللغات العالمية الآن ، مثل : الإنجليزية والعربية (٢) فلقد دخل كثير من كلماتها ومصطلحاتها الفنية في مختلف اللغات الأوروبية عن طريق الاحتكاك العربي ، والتعارف العلمي ، والتبادل التجاري . وهذا ما يظهر في مختلف البحوث التي يحويها الكتاب ، وخاصة في البحث الأول الخاص بإسبانيا والبرتغال بمعرفة « ترند » J.B. Trend (٤) .

وفي مجال الأدب العربي الذي يصفه «جيب» (Gibb) بأنه خيالي بطولي بالدرجة الأولى ، يغاطب الحواس فيهتم بالكتابة الفنية حيث تظهر فيه الصناعة والخيال ، وذلك في مقابل الأدب اليوناني القديم الذي اكتسب عظمته عن طريق البساطة ، ومخاطبة العقل عن طريق الجمال (٥) يظهر واضحا في الإندلس في الشعر المخلصي والبطولي ، مثل انشودة السيد (Cid) القشتالية ، وانشودة رولان الفرنسية ( قرن ١١ - ١٢ م ) ثم اشعار شعراء الطرب أو التروبادور في جنوب فرنسا ، وكذلك في مجموعة الاشعار الغنائية القشتالية والجليقية ( الفاليسية ) المسيحية التي تأثرت بالوشحات والزجل الإندلسي الذي يعتبران قزمان أول مبتكريه . ومنها الشعر الشعبي القشتالي المعروف بـ « الفيلانشيكو » Villancico الذي كان يستخدم في أناشيد الميسلاد ، ومدائح السيدة العذراء ، وهو ما يعتبر تطورا منطقيا لاشعار الطرب ( التروبادور ) النسائية بالثاليات العربية والشعر العربي من حيث الشكل والمضمون ( ابتداء من القرن ١٣ م ) (٦) . هذا ، كما يظهر الآن العربي في الشعر الإيطالي المبكر ، كما في أناشيد جياكوموني دي تودي الشهيرة بالأشعار الشعبية الأندلسية .

وهكذا حق للاستاذ ماكاييل Meckail يقول أنه إذا كانت أوروبا مدينة بدينها إلى اليهودية ، فهي مدينة بشاعريتها ( رومانيتها ) إلى العرب (٧) . ويظهر الآن الأدبي أيضا في ترجمة كليله ودمنة ، وقصة الحكماء السبعة أو السندباد إلى اللغة الأسبانية ( منتصف القرن ١٣ م ) . ويتبع ذلك انتشار القصص ذات المغزى الأخلاقي المنقولة من اللغة العربية ، ومنها قصص ألف

( ٤ ) انظر نفس المرجع ، ص ١ - ٣٩ : حيث الإشارة إلى الأسماء العربية في العمارة والأسماء والمنسوجات ومختلف العلوم والفنون - ولم يحاول التخلص من الكلمات العربية بفضل الصحاح وخاصة الأسبانية الإمريكية إلى جانب التأثير الفرنسي الباريسي الذي جذب اهتمام المؤلفين ، ص ٢٢ .

وانظر بحث أرنست باركر Barker عن العرب والعربية ، ص ٥٧ - ٥٨ ( حيث قائمة من الكلمات العربية التي دخلت اللغات الأوروبية ) .

وقلن بحث الأدب للاستاذ جب ( ص ١٨٠ وما بعدها ) حيث الإشارة إلى صعوبة معرفة الاتصالات المتبادلة بين العرب والبلاد التي لم يكن لهم بها علاقات مستمرة ( مثل الإندلس ) عن طريق المنهج التاريخي ، وإن ذلك ممكن من طريق التحليل الأدبي ( ص ١٨١ ) .

( ٥ ) نفس المرجع ، ص ١٨٢ .

( ٦ ) نفس المرجع ، ص ٢٤ - ٣٥ ، وقلن بحثا جب « ، ص ١٨٢ - ١٨٩ .

( ٧ ) نفس المرجع ( جب ) ، ص ١٩١ .

ليلة وليلة ، الى ان ظهرت الرواية ( الطويلة أو القصّة ) الاسبانية في القرن السابع عشر ، متأثرة بالقصص العربي (٨) ولم يقف التأثير عند حدود أوروبا الغربية بل تعداها الى إيرلندا وبلاد البلطيق والبلاد الاسكندنافية ، وربما من طريق تجارة فزوين والبحر الاسود . وعن هذا الطريق ربما تأثر بوكاتشيو في قصصه الشرقية (٩) .

اما عن الخط العربي فهو لا يظهر بشكله الزخرفي ( الكوفي ) في كتدرائيات اسبانيا ، وفي وسط فرنسا مثل كتدرائية البسوى ، المتأثرة بالطابع الاسلامي من حيث العمارة والزخرفة (١٠) ، بل لقد كتب به - بعد الاسترداد - العرب الاسبان أو الموريسكوس لفتحهم الاسبانية (١١) .

● في الفقه والتشريع : ورغم ما يقرره الفرد غليوم ، في تقديم الكتاب من ان الباحثين في الحضارة الاسلامية يرون ان التراث الاسلامي يظهر اقل قيمة عندما يقع تحت تأثير الدين الاسلامي ، كما في الفقه والتشريع ، رغم أن الاسلام هو الذي جعل هذا التراث ممكنا بفضل رعاية دولة الاسلام للفنون والعلوم الموصوفة في الكتاب (١٢) ، فان دافيد دي سانتيللانا نجح في فصل التشريع والمجتمع في عرض المبادئ التي يبنى عليها التقنين الاسلامي باستاذية بارعة (١٣) .

فالاخلاقيات الدينية ، ركيزة التشريع في الاسلام ، تتلور في مبدأ المعاونة المشتركة ، وهو مبدأ الاخوة في الدين التي تعنى المساواة بين المسلمين ، وهي الفكرة الاساسية في القانون العام والخاص ، السياسي والمدني (١٤) . ولما كان الخضوع للشرعة واجبا اجتماعيا ودينيا ، فان كل مسألة قانونية هي مسألة ضمير واخلاق . وفي هذا المجال خفف الاسلام من القيود القانونية القديمة التي عرقتها اليهودية والمسيحية . فالاصل في الاسلام هو الاباحة ، اى الحرية ، ولذلك فهو يشجع كل النشاطات العملية ، من : زراعة وتجارة وصناعة وغيرها ، ولكنه يمنع الاستغلال ، ويطلب من كل انسان ان يعيش من عمله ، ومن أجل ذلك وضع الحدود التي تعنى القانون والحكم ، فكانت الشريعة نظام النشاط الانساني للاغراض الدنيوية (١٥) .

(٨) نفس المرجع ، ص ٢٩ - ٣١ ، ص ٣٥ - ٣٧ ، ص ٣٩ ، وقابن ( ج ) ص ٩١٩ .

(٩) نفس المرجع ، ( ج ) ، ص ١٩٣ - ١٩٥ .

(١٠) انظر احمد فكري، الفن الرومانسكي والتأثيرات الاسلامية ، بالفرنسية ، ط . باريس ١٩٢٤ ، ص ٢٦٣ - ٢٦٦ .

(١١) تراث الاسلام ، ص ٣٩ .

(١٢) نفس المرجع ، المقدمة ، ص ٧ .

(١٣) فصل القانون والمجتمع ، نفس المرجع ، ص ٢٨٤ وما بعدها .

(١٤) فصل القانون والمجتمع ، نفس المرجع ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(١٥) نفس المرجع ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

وطبيعة الحربة هي التي تقرر حدودها ، لأن الحربة بلا حدود تعنى هدم نفسها . والهدف من الحد اى القانون هو مصلحة الفرد والجماعة ، فالمصلحة اذن اصل القانون . ففى الملكية مثلا يستطيع اى انسان ان يملك اى شىء من خيرات الله ، ولكن للملكية حد موجود فى طبيعتها . فالاستهلاك غير المقيد حرام . والتبذير او تبديد الثروة مرض نفسى يجب ان يحد بالقانون ، ومن هنا كان الالحاح على طريقة « الوسط » فى الاستفادة من الثروة (١٦) .

ولما كان القانون هو القواعد التي تنظم كل تفاصيل الحياة ، كان من الضروري ان يكون له راع يحميه ، وهنا تكون النقلة الى القانون العام والنظام السياسى فى دولة الاسلام . ف رئيس الدولة جزء من القانون ، ومن هنا كانت اقامة الامير او الخليفة او الامام واجبا دينيا وضرورة لوجود المجتمع الاسلامى . وفى ضوء المصلحة ، على الرعية السمع والطاعة والنصرة للامام ، واكنه فى ضوء الاخلاقيات الاسلامية لاطاعة فى معصية (١٧) .

وبناء على قاعدة المصلحة العامة كان القانون الاسلامى علما متطورا ، يقر بتغير المجتمع ، وهو الامر الذى يظهر بوضوح خلال التاريخ الاسلامى . ومن هنا قبل مبدأ الاجماع او العرف ، وظهرت التفرقة بين حقوق الله وحقوق الناس ، وهوما يعرف فى الغرب بالقانون العام والقانون الخاص . وكان الاحاح فى مساعدة الآخرين ونهيهم عن الظلم ، وقبول الصلح بين المتخاصمين فى كل وقت ، وعدم استعمال الحق فى الاضرار الشديد بالآخرين .

وهكذا كان لارتفاع مستوى الاخلاقيات فى القانون الاسلامى اثره ، من غير شك ، على التشريعات الأوروبية الحديثة (١٨) .

● **فى الجغرافية والتجارة :** وفى مجال التأثيرات الاسلامية فى أوروبا كان للجغرافية العربية وما يلحق بها من الرحلة والتجارة دور كبير فى تأكيد الروابط بين العالمين المسيحى والاسلامى . واذا كانت أوروبا الحديثة قد اكتشفت العالم بمجودها ، واقامت علم الجغرافية الحديثة على انه علم مستقل يرفض الافكار الخاطئة القديمة ، كبر خطؤها او صغر ، فمن الامور المقررة أن أوروبا استفادت من معارف العرب ، وانها مدينة لهم فى معارفها الجغرافية والتجارية والملاحية ، وهذا ما يظهر فى عدد من الكلمات العربية المستخدمة فى التجارة والملاحة ، وفى تاريخ الجغرافية (١٩) . واذا كان الجغرافيون العرب قد تأثروا بالأراء الدينية والافكار التقليدية ، فانهم عرفوا جغرافية بطليموس ، وبدأوا يحددون تقويم البلدان داخل دولة الاسلام ، ورسوموا صورة

( ١٦ ) نفس المرجع ، ص ٢٩٢ - ٢٩٣

( ١٧ ) نفس المرجع ، ص ٢٩٥ - ٢٠٠

( ١٨ ) نفس المرجع ، ص ٢٠٥ - ٢١٠

( ١٩ ) فصل الجغرافية والتجارة ، نفس المرجع ص ٨٢ .

الأرض ، ولم يعارضوا فكرة كرويتها التي انكراها كثير من رجال الدين المسيحي . وإلى جانب ما أضافه العرب إلى الجغرافية الفلكية ، اهتموا بشير بلاد الاسلام ، مثل : الشرق الأقصى والامبراطورية البيزنطية (٢٠) .

**اما عن تقدم الجغرافية الوصفية فانه يرجع الى أعمال اجيال من العلماء الذين لم يكتفوا بالنقل بل جالوا في البلدان وسافروا في البحار ، وأخذوا معلوماتهم من أهل المعرفة من عرفاء البحار ، أصحاب الخبرة الذين لم يوافقوا على قياسات العلماء ، كما في بحر الهند ، فكانوا يرون ان هذه البحار لا حدود لها في بعض الاماكن (٢١) . وإذا كان بعض الباحثين يرون أن عصر كبار الجغرافيين العرب ينتهي بالقرن لـ ١١ م ، فان ظهور الادريسي في بلاط الملك روجار في صقلية ( قرن ١٢ م ) يعني تفوق المعارف الجغرافية العربية على مثلاتها في أوروبا حينئذ . ولا شك انه كان مؤلف الادريسي الذي يوفق بين الجغرافية الوصفية والجغرافية الفلكية اثره على علماء صقلية وإيطاليا وغيرهما من البلاد المسيحية . وإذا كان عصر الابتكار ينتهي بالادريسي ، فلا شك أن الرحالة العرب ظلوا يتقدمون المزيد من المعلومات عن البلاد غير الاسلامية ويدل وصف ابن سعيد المغربي ( ١٢٧٤ م ) لبلاد السودان إلى أي مدى اغتنى الفكر الاسلامي عن إفريقية . وأما القزويني ( ١٢٧٥ م ) الذي يعرف بـ « بليني Pliny » الأدب العربي ، فقد جمع ما بين وصف الكون والجغرافية والتقصص والاساطير . وإذا كانت الجغرافية العربية الوصفية لا تظهر بشكل واضح عند الكتاب المسيحيين ، فانها تظهر على كل حال في خريطة العالم في الكتاب الذي اتمه مارينو سانونو سنة ١٣٢١ م ، وأهداه للبابا (٢٢) .**

اما عن أعمال الفلكيين المسلمين فكان لها أثر كبير لدى علماء أوروبا المعمر الوسيط عن الجغرافيين . فلقد ترجمت زيج البتاني ( كتب ٩٠ م ) وجداول القزويني القياسية في القرن الـ ١٢ م . وكان أهم ما قدمته الجغرافية العربية لأوروبا هو التمسك بنظرية « كروية الأرض » التي بدونها كان من المستحيل اكتشاف أمريكا (٢٣) وفي هذا المجال كان للخليج نقاليده البحرية العربية التي جذبت الأمم إليه فيما بعد ، من البرتغاليين والترك والبريطانيين والهولنديين . فلقد كان عرفاء البحر فيه يستخدمون الخرائط والآلات البحرية التي يظن انه كان منها « البوصلة » ولذلك يكون الفضل للمسلمين في معرفة الإبرة الممغنطة في أوروبا الغربية منذ مطلع القرن الـ ١٣ م (٢٤) .

( ٢٠ ) نفس المرجع ، ص ٨٥

( ٢١ ) نفس المرجع ، ص ٨٨

( ٢٢ ) نفس المرجع ، ص ٩٠ - ٩٢

( ٢٣ ) نفس المرجع ، ص ٩٢

( ٢٤ ) نفس المرجع : ص ٩٦ - ٩٨

وإذا كان الفضل للعرب في تعريف أوروبا بالنظريات العلمية الجغرافية والخرائط والآلات البحرية التي ساعدتهم على الطواف حول أفريقيا، وكشف العالم الجديد، فإن الفضل يرجع إلى المسلمين في تعريف الغرب المسيحي بأفريقيا. إذ ظل الأوروبيون لا يعرفون عن القارة السوداء، حتى مطلع القرن الـ ١٦ م إلا ما قدمه لهم الحسن الوزان الذي دخل في المسيحية، وعرف باسم ليون الأفريقي (٢٥).

وأخيراً فإنه بفضل نشاط العرب التجاري أخذ التراث الذي جمعه الإسلام خلال خمسة قرون ينصب إلى أوروبا بفضل توثق التبادل التجاري وربط العالم الإسلامي بأوروبا بالمعاهدات التجارية. وعن هذا الطريق عرفت أوروبا تقنيات الصناعات العربية، وبدأت تقيم صناعات منافسة لها، وفي هذا المجال يمكن أن يقال أن أثيل ماتلمنته أوروبا من العرب هو صناعة الورق (٢٦)، مادة انتشار العلوم والفنون والآداب، ووسيلة التحضر والاستنارة.

● في الفلسفة: وإذا كان أثر الإسلام لم يظهر في أوروبا فيما يتعلق بالشرع والمجتمع إلا بشكل عام في شكل مبادئ أخلاقية، وقواعد اجتماعية، وحقوق إنسانية مثل الحرية التي لا تجعل للإنسان من سيد إلا الله، والأخوة التي تعادل المساواة، فإن التأثير الإسلامي في مجال الفلسفة والتصوف وعلوم الأوائل يظهر بشكل أوضح. ولا شك أن السبب في ذلك يرجع إلى ارتباط العلم العربي بالعلم اليوناني القديم، وهو الاسم الذي يقرره الجاحظ المعتزلي عندما يشير إلى أنه لو لم تكن كتب الأقدمين التي خلّوها فيها الحكمة وعبر التاريخ لكان نصيب العرب من الحكمة قليلاً (٢٧).

وفي بحث الفلسفة وعلوم الدين يرى النردغليوم أنه إذا كان ما أضافه العرب إلى الفكر القديم قليلاً، فإنه لا ينكر أنهم تحمسوا لدراسة الفلسفة، وفهموها بطريقة تتفق وحقيقة واقعهم. وفي هذا الإطار يرى أن ذلك المزيج الغريب الذي يوفق بين فلسفة أرسطو والفكر الأفلاطوني الحديث من أجل تفسير العالم يمكن أن يسمى عربياً وليس إسلامياً، على أساس أن الدين عالجوا ذلك كانوا مسلمين اسماً، زنادة فعلاً، يدفعون حياتهم أو حريتهم ثمناً لإرائهم (٢٨). أما عن تأثير الفلسفة وعلوم الدين الإسلامية في أوروبا المسيحية، فيظهر بشكل عام في ازدهار المدارس الإسلامية في القرنين الـ ١٠ والـ ١١ م، وهي التي أمدت جامعات أوروبا في القرنين الـ ١١ والـ ١٢ م بكثير من مواد الدراسة ومناهج التعليم، حتى أن كلمة ليسانس أو بكالوريوس ليست

(٢٥) نفس المرجع، ص ١٠٢.

(٢٦) نفس المرجع، ص ١٠٤.

(٢٧) فصل الفلسفة وعلوم الدين لـ ألفرد جويو، ص ٢٢٩.

(٢٨) نفس المرجع، ص ٢٤٠ - ٢٤١.



إلا تحريفاً لكلمتي « بحق الرواية » ، بمعنى الإجازة العلمية (٢١) . أما أهم الأعلام الذين أثروا بأفكارهم في معارف أوروبا ، فهم : ابن سينا والفزالي وابن رشد ، وذلك بفضل النقل والترجمات التي قام بها الدومينيكانى : جونديسلاف ، في دائرة المعارف التي همها في السنوات الأولى من القرن الثاني عشر بناء على معلومات المصادر العربية . ولما كان القرب لم يعرف من فلسفة أرسطو إلا القليل ، وكذلك الأمر بالنسبة لأفلاطون - رغم أن أفكاره كانت موجودة في المسيحية - فيمكن القول أن الفضل في بعث الفلسفة الأرسطائية في أوروبا يرجع إلى العرب (٢٢) .

وأقدم أعمال الفلاسفة المسلمين التي عرفت في أوروبا هي كتاب الكندي (توفي ٨٥٠ م) الذي عالج الفصل الأول من كتاب أرسطو حول الحكمة الإلهية ، والمعروف باسم اثولوجيا م (ثيولوجيا) . والغريب في الأمر أن كثيراً من أعمال الكندي العربية مفقودة ، وأن قلداً جيداً منها موجود في اللغة اللاتينية من ترجمة جيرار الكريموني ، وغيره (٢٣) .

وإذا كانت قائمة الفلاسفة عند الشهرستاني (توفي ١١٥٣ م) تبدأ بالكندي ، فإنها في رأي ابن حنكآن تبدأ بالفارابي (ت ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م) الذي علق على كل من أرسطو وأفلاطون . والحقيقة أن الفيلسوفين هما اللذان ورثا من أتى بعدهما من فلاسفة الإسلام المشكلة الأرسطائية الخاصة بالعقل الإنساني . والفارابي يأخذ بنظرية أن العالم لا أول له - وهي الفكرة غير المقبولة في المسيحية والإسلام - وهو صاحب تعريف الوقت بالحركة التي تشبه الانتباه ، وهو الأمر الذي يستحق التنويه (٢٤) .

وابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) عرفه الغرب أكثر من الفارابي ، ولكن بصفته طبيباً أكثر منه فيلسوفاً . ومع ذلك فقد اعتبر أهم ممثل للفلسفة الإسلامية ، قبل ابن رشد ، منذ أن ترجمت أعماله إلى اللاتينية بمعرفة جونديسلاف الدومينيكانى وجوان أفنديث الاشبيلي ( ١١٣٠ م - ١١٥٠ م) . ولقد علق ابن سينا وشرح لأرسطو في ثلاثة من أعماله ، أهمها : الشفاء الذي عرفه اللاتين بمعنى « شفاء الظليل » أو « الكفاية » (Sufficiency) (٢٥) .

وكان مما ساعد على نشر الفلسفة العربية في أوروبا تأثير اليهود الأسبان بها ، مثل : ابن جبرول الماتى Avicenna ( - قرن ١١ م ) ، ويهودا ليفي الطليطلى ، وموسى عزرا الفرنطاني ،

(٢٩) نفس المرجع ، ص ٢٤١ - ٢٤٥

(٢٠) نفس المرجع ، ص ٢٤٦

(٢١) نفس المرجع ، ص ٢٥١ - ٢٥٢

(٢٢) نفس المرجع ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦

(٢٣) نفس المرجع ، ص ٢٥٧ - ٢٦٠

وهذا ما يظهر في نقولهم وترجماتهم للفارابي وابن سينا ثم ابن رشد . وبعد هؤلاء ابنى موسى ميمونيد ( ١١٣٥ - ١٢٠٤ م ) الذى احتلى حقل الفارابي وابن سينا في العودة الى فلسفة ارسطو في اثبات الوجود والوحدة وعدم تجسيم الله ، ومنه اخذتوماس الاكوينى . ولقد كان لترجمة كتب ابن جبيرول العربية الى اللاتينية بمعرفة جونديسلاف فى النصف الاول من القرن ال ١٢ م تحت اسم « بنوع الحياة » Fons Vitae اثرها الواضح عند اللعنيكان . وابن جبيرول سسمى مؤلفه ( بنوع الحياة ) لانه يعتقد في معرفة سرية للبعد الموجود وراء كل حدث ، وهي معرفة خافية على الجاهل ، مكتوفة للفيلسوف التامل في الاسرار الالهية . ولهذا كان غليوم الاوفرنى معجبا بفلسفة ابن جبيرول ويظن انه مسيحي يجادل بالفلسفة العربية ( ٢٤ ) .

ومما يسترمى الانتباه ان الفزائى ( حجة لاسلام ) ( ١٠٨٥ - ١١٠٩ م ) كان له تأثير عظيم في الغرب ، اذ ترجمت له الى اللاتينية كتب كثيرة ، في : المنطق ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة بمعرفة مترجمى طليطلة في القرن ١٢ م . ومن تالوا بالفلسفة الاسلامية الاسبانيان : ريمون لول ( ١٢٢٥ - ١٣١٥ م ) ، وريمون مارتن معاصر القديس توماس ، وكانا على دراية عظيمة باللغة العربية والكتب العرب من الفارابي الى ابن رشد . واذا كان الفرنسيون المحدثون يرون ان فلسفة ريمون لول موجودة في التقاليد الكنسية الاوغسطينية ، فانه من الامور المسلم بها ان العرب هم الذين عرفوا الغرب بالفلسفة القديمة ، وهذا شيء لا ينبغي ان يشغل منه المسيحيون . ويعتبر مارتن اول من عرف قيمة كتاب الفزائى في « نهافت الفلاسفة » ، ونقل كثيرا منه في مؤلفه المعروف بـ « البوجيو فيداى » بمعنى « اثناء العقيدة » ، الذى يوجد فيه - الى جانب الفزائى - ذكر للراى وابن رشد .

ولقد استخدم رجال الكنيسة حجج الفزائى فيما يتعلق بمسائل : النطق من الصدم ، ومعرفة الله تحوى صفاته ، والبحث بعد الموت ... وفى كتاب سان توماس المعروف بـ « السما » ( اى اللدرة Summa ) يظهر اثر الفزائى في افكاره التى يقرر فيها : ان قيمة العقل في اظهار حقيقة الاشياء الالهية ، وان وحدة الله تثبت في كماله ، وامكان الرؤية الالهية بالشوق ، وان المعجزات دلائل على حقيقة النبوة ، الى جانب آرائه في حقيقة البعث والنشور . هذا كما يظهر التناطبق بين الفزائى وبين سان توماس في مسألة ان : السعادة تكمن في معرفة الله الصوفية ( ٢٥ ) .

اما ابن رشد ( ٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ / ١١٩٨ م ) فالراى فيه انه ينتسب الى اوربوا والفكر الاوروبى اكثر من انتسابه الى الشرق . ولقد ظل اثره واضحا في ايطاليا حتى القرن ال ١٦ م حينما قام الجدل بشأنه بين اكيلىنى Achillini وبومبانازى Pomponazzi

( ٢٤ ) نفس المرجع ، ص ٣٦٧ - ٣٦٩ .

( ٢٥ ) نفس المرجع ، ص ٣٦٩ - ٣٧٢ .

كما ظل مذهب « الإبن رشدية » في أوروبا الى ظهور العلم التجريبي . وهكذا ليس من المستغرب أن يوجد باللاتينية أكثر من عمل لابن رشد مما يقتقد في اللغة العربية .

أما عن الإبن رشدية التي عرفتها أوروبا فقد ظلت لمدة قرون تعنى أن الفلسفة حقيقة وأن الدين المرسل غير صحيح ، وذلك بفضل سيجر ( Siger ) البرابانتى الذى هاجم المسيحية مستندا الى أرسطو . ففى رأى سيجران العقيدة والعقل متضادان ، وكان من الطبيعى عندما أدانته الكنيسة أن تدين مصدره ، على زعم أنه ابن رشد دون بحث أو تحرر . وهكذا أدين مذهب ابن رشد على أنه أب للفكر الحر والكفر ، وذلك على عكس فكر ابن رشد الذى يوائم بين العقل والعقيدة ، كما يوضحه فى كتابه المشهور « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » - الأمر الذى يظهر بوضوح أنه ضد مذهب الإبن رشدية الأوروبية . والظاهر أن سبب اللبس فى فهم ابن رشد يرجع الى أن مترجميه نقلوا « التأويل » ، الذى يدعو اليه ابن رشد اذا ما وجد تضاد ظاهرى بين الشريعة والعقل ، بمعنى « الزيف والأسطورة » .

والحقيقة أن افكار ابن رشد التى تقول بأن العلم القديم هو علة وسبب للموجود ، هى نفس الافكار التى تظهر عند القديس توماس والتى تنص على أن المعرفة الإلهية هي علة الأشياء ، وعن هذا الطريق يصبح ابن رشد أكثر من معلق على أرسطو بالنسبة لعلماء المسيحية ( ٣٦ ) .

● **في التصوف :** وفى التصوف يقرر نيكلسون أنه الموضوع الذى يمكن للاسلام والمسيحية فى العصور الوسطى أن يلتقيا فيه ، وخاصة بعد أن تطور التصوف الإسلامى ابتداء من القرن الـ ١٣ م ، وسار فى قنوات لا يرى المتمسكون بأهلباب الدين فيها شيئا من الدين ، بعد أن أخذ فى تمثيل الفلسفة الهلنستية ، وأصبحت فكرة الحب الإلهى والاتحاد مع الله هي الفكرة الأساسية التى تنبنى عليها كل الافكار الدينية والأخلاقيات الصوفية ( ٣٧ ) .

وإذا كان المحاسبى البصرى ( ت ٨٥٧ م ) هو أول من قدم تجربة تحليلية للحياة الداخلية فى طريق التصوف ، فإن ذا النون المصرى ( قرن ٣ هـ / ٩ م ) يعتبر أول من أدخل فكرة المعرفة الصوفية فى الاسلام ، وهي المعرفة الروحية ( الانجذابية أو الشوقية ) التى تختلف عن المعرفة العقلية التقليدية المعروفة بالعلم . وبفضل صوفية القرن الثالث الهجرى ( ٩ م ) تأسست النظرية الصوفية الكاملة التى تقول بأنه كلما زادت معرفة الفرد بالله فني فيه ، وهى النظرية التى تطورت على يدى ابن يزيد البسطامى فخرجت منها نظرية البقاء التى تمنى وحدة الحياة فى الله ، وهى التى تطورت الى نظرية الحلول عند الحلّاج ( ت ٩٢٢ م ) التى رأى أهل عصره أنها مرتبطة بنظرية التجسد المسيحية ، والتى تختلف فعلا عن نظرية وحدة الوجود .

( ٣٦ ) انظر فصل التصوف لـ نيكلسون R.A. Nicholson ، ص ٢١١ - ٢١٢

( ٣٧ ) نفس المرجع ، ص ٢١٥ - ٢١٨ .

ومنذ القرن التالي (٥٠ هـ / ١٠ م) حيث ظهر عدد من الكتب المنهجية العامة في نظرية التصوف، مثل: اللمع لأبي نصر السراج، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، بدأ التصوف الإسلامي ينحرف إلى فكرة وحدة الوجود أو الهية الوجود (antinomianism) وذلك تحت وطأة انتشار التأثير الفلسفي اليوناني، وخاصة فكرة «الفوضى». وهذا ما يظهر بطريقة ملفتة للنظر في حياة وأقوال الصوفي الفارسي أبي سعيد (٩٦٧ - ١٠٤٩ م). فهو يرى أن العابد الحقيقي يعيش بين الناس: يأكل وينام معهم، ويبيع ويشترى منهم، ويتزوج ويشارك في الحياة الاجتماعية، ولكنه لا ينسى الله للحظة واحدة. وذلك أنه يرى كل المخلوقات بعين الخالق، وهو يعمل ذلك بالوجود والحب الذي يعرف أنه أحسن طريق للوصول إلى الله، وذلك أفضل من جلب السعادة إلى قلب المسلم. وأبو سعيد ينظر إلى الشريعة على أنها «حالة» توجب ضرورة أن كان على «الطريق»، وهي غير لازمة لمن وصل إلى الغرض. ففي رأيه إذن أن الاتحاد مع الله ليس تجربة مرحلية مؤكدة، ولكنها الدائمة لفناء الشخص الفرد والاتحاد مع الطبيعة الإلهية (٢٨).

وبطبيعة الحال كان التمسكون من أهل السنة يقفون بشدة ضد أصحاب هذه الأفكار التي لا تنفك وتعاليم مدرسة التصوف القديمة، وهذا ما يظهر في رسالة القيسري (كتب ١٠٤٥ م) الذي يرمي صوفية عمرة بالنفاق، وفي كتاب كشف المحجوب (كتب ١٠٧٥ م) حيث الهجوم الشديد على الصوفية، ورمي أفكارهم وأعمالهم بالثرثرة الخرافية، والنزعات الشهوانية، والزندقة والكفر.

وهكذا وقع على الفزالي (١٠٥٨ - ١١١١ م)، الذي عرف في أوروبا بكنيته «أبو حامد Abuhamet» وبلقبه «Algazeli»، العمل من أجل التوفيق بين أهل السنة والمتصوفة، وذلك بفضل دراسته للدين والفلسفة والتصوف. وفي محاولته المجهدة في سبيل الوصول إلى الحقيقة رأى الفزالي يوضح أن الأشياء الخاصة بالصوفية لا تقرأ في الكتب بل تتطلب التجربة المباشرة، وأنهى من تجربته الصوفية إلى أن الحقيقة مع أصحاب هذا المذهب، وذلك ما أوحى إليه بحركة الاحياء الدينية التي عرضها في كتاب احياء علوم الدين، والتي اعترف بها خصوم التصوف. ولكن الفزالي إذا كان قد نجح في جعل السنة صوفية، عن طريق نظره إلى أن الروح عنصر يظهر فيه كنه الله وصفاته، فإنه لم ينجح في جعل التصوف سنياً بمثل هذا القدر، بسبب الأفكار الجديدة التي بدلت تدخل في التصوف، من: ارستطاليسية وافلاطونية حديثة - وهي الأفكار التي كان لها اثرها في الفكر السني أيضاً. وكانت النتيجة هي قيام نظرية وحدة الوجود أو الوهية الكون، التي تلتخص في العلاقة الوليقتين الله والروح، كما فسرها جلال الدين الرومي، وحافظ، وغيرهما من شعراء الفرس المتصوفين. أما مبتكرها الاصيل فهو محيي الدين بن عربي (الرمي الأندلسي مولداً، الدمشقي وفاة ١١٦٥ - ١٢٤٠ م) (٢٩).

( ٢٨ ) نفس المرجع ، ص ٢١٩ - ٢٢٠

( ٢٩ ) نفس المرجع ، ص ٢٢١ - ٢٢٢

وابن عربى يعتبر أنبغ اصحاب النظر من الصوفية ، وفلسفته العالمية موجودة فى مؤلفه المعروف **بالفتوحات الكمية** ، وفى **فصوص الحكم** . ووحدة الوجود عنده تعنى ان كل الاشياء وجدت كأفكار فى معرفة الله ، وهى لذلك تصدر عنه واليه تعود . ولا يوجد خلق من العدم ، والكلفة هى الشكل الظاهر لما هو الشكل الباطن فى الله . وبينما يكشف كل حدث بعض صفات الحقيقة ، فان الانسان هو النواة التى تتخذ فيها كل الصفات الالهية ، وفى الانسان يصبح الله شاعرا بوجوده بشكل تام . هكذا تظهر عناصر من المعرفة الغنوصية ، والاغلاطونية الحديثة والمسيحية ، وغيرها فى مذهب ابن العربى ، وهو فى الاساس مذهب المعرفة ( Logos ) . فالالوهية تظهر بشكل حق فى فكرة الانسانية ، التى كان آدم اول تجسيد لها . والانسان الكامل هو صورة الله ، والنموذج للطبيعة ، والمتأمل فى الرحمة الالهية التى بها يحيى العالم ويبقى ، وهو النبى محمد - الانسان المثالى (٤٠) .

ومن هذا الطريق ظهرت المدائح النبوية التى تقول انه : لو لم يكن نور سيدنا محمد لما انكشف سر على وجه الأرض ، ولما تفجر ينبوع أو جرى نهر ، وذلك انه بالنسبة لابن عربى ، فان القداسة ( العبادة ) الشعبية للنبي وللأولياء ليست فى الحقيقة الاشكال من اشكال العقيدة التى يكشفها الله نفسه . ولما كانت الروح هى تعبير عن الوجود الإلهى فان ابن عربى ينسب حرية الاختيار الى الأعمال الانسانية . ولما كان الشر لدانته غير موجود ، تكون النار حالة مؤقتة ، وكل عاص سينجو . ومثل هذه الأفكار تذكر بأراء الفكر الاسبائلى اليهودى « اسبينوزا » . واذا كان من غير الأكيد معرفة ما اذا كان اسبينوزا قد تأثر بأقوال ابن عربى التى تظهر مجردة أو غريبة غير معقولة فى بعض الأحيان ، فمن المعروف ان كثيرا من علماء أوروبا فى العصور الوسطى تأثروا بأعماله . ولقد أوضح اسين بلاسيوس Asin Palacios ان كثيرا من وصف ابن عربى لجحهم والفردوس قريبة مما هو عند دانتى ، بشكل يجعل توارد الخواطر أمرا غير وارد .

فدانتى يقول انه كلما كان يصعد الى اعلاى الفردوس ، كان شوقه يزداد ، ورؤياه النفسانية تقوى برؤية الغبطة التى تزداد بهاء . ونفس هذه الفكرة توجد فى شعر ابن عربى ، المؤلف قبل ذلك ، وهو **ترجيب الاشواق** . واذا كان ابن عربى قد شرح بعض اشعاره الصوفية التى ثار حولها الجدل ، فكذلك فعل دانتى ، فى **الاعتراف** ، Convito عندما قرر عزمه على تفسير بعض الأناشيد التى ألفها فى وقت مبكر ، والتى فسرت خطأ على انها تتعلق بالحب الحسى وليس بالشوق العقلى .

وبهذه المناسبة يمكن التأكيد ان قصة الاسراء والمعراج مع بعض الأفكار الشعبية

والفلسفية الخاصة بما بعد الحياة ، مما تقلعن المحدثين من أهل السنة أو من المفكرين من أمثال : الفارابى وابن سينا والغزالى وابن عربى، قد دخلت في الثقافة الأوروبية منذ القرن الثالث عشر (٤١) .

● في الطب والعلوم : وإلى جانب ذلك يحوى كتاب تراث الاسلام ثلاثة فصول في العلوم البحتة وتطبيقاتها ، هي : العلم والطب ، والفلك والحساب ثم الموسيقى . وأول ما نود الإشارة إليه اذا كان الأثر العربى أو الاسلامى غير واضح بما فيه الكفاية في أوروبا العصور الوسطى فيما يعرف بالعلوم النظرية ، من : الأدب والجغرافيا والفلسفة والتصوف بسبب صعوبة المنهج الذى يقتضى وجود وثائق تثبت الصلات التفصيلية المباشرة بين العالم الاسلامى والغرب الأوروبى المسيحى ، فان الأثر العربى في مجال العلوم البحتة وتطبيقاتها يظهر بشكل أوضح .

وفي فصل العلم والطب يبدأ « ماكس ميرهوف Max Meyerhof » بالإشارة الى انه ما زالت توجد مادة عربية كثيرة في هذا الموضوع لم تدرس بعد ، وان ما درس منها لا يسمح الا بمعرفة الخطوط العريضة لما قام به العرب والاسلام في هذا المجال . وهو في دراسته يقسم الموضوع تاريخيا الى أربعة مراحل ، هي : العصر المبكر ( الى ٧٥٠ م ) ، وعصر الترجمة ( الى ٩٠٠ م ) ، والعصر الذهبى ( الى ١١٠٠ م ) ، ثم عصر الاضمحلال ، ويختتم ذلك بالكلام في التراث المبني على علوم اليونان .

فقبل تكوين الدولة الإسلامية كان العلم اليونانى قد توقف عن الحياة منذ قرون ، بعد ان صار في أيدي علماء يكتفون بالتعليق على أرسطو ، وإبيقراط ، وجالينوس ، وبطليموس ، وأرشميدس ، وغيرهم . ومع ان الاسكندرية كانت عاصمة العالم العلمية الا ان الطب كان معروفا فيها بطريقة نظرية ، بعد أن انصرف شعب مصر الى الانتصار للمسيحية ، فانطلق على نفسه ومال الى النظر والتصوف . وهذا ما يفسر كيف أن تربة مصر لم تكن ، وقتئذ ، صالحة للتطور العلمى ، وكيف ان مصر لم تكن وسيطا جيدا بين العرب واليونان ، فتركزت هذه المهمة الى النساطرة السريان في الجزيرة ( حيث الرها ) وغرب فارس ( حيث جند يسابور ) (٤٢) . وبفضل نشاط السريان نقلت الى لفهمهم ( السريانية أو الآرامية الحديثة ) كثير من كتب اليونان في العلوم والطب ، مثل : أعمال جالينوس ، وأهارون الطبيب الاسكندرى ، وبعض أعمال أرسطو في التاريخ الطبيعى والفلك وعلم وظائف الأعضاء . وظهرت في السريانية أعمال يونانية أخرى ، في تربية الماشية والزراعة والبيطرة والكيمياء وغيرها .

( ٤١ ) نفس المرجع ، ص ٢٣٦ - ٢٢٨

( ٤٢ ) انظر فصل العلم والطب ، ليرهوف ، نفس المرجع ، ص ٣١١ - ٣١٢ .

ومع أن جنديسابور بقيت مركزاً علمياً في صدر الإسلام ، فقد بدأ ازدهار دمشق كمركز طبي منذ أيام الأمويين ، وفي العهد الأموي ترجم كتاب أهارون الاسكندري في الطب إلى العربية بعرفة ماسرجويه اليهودي الفارسي ، فكان أول كتاب علمي في اللغة العربية (٢٣) .

وفي عهد الترجمة التي بلغت اللغوة على عهد المأمون (٨١٣ - ٨٣٣ م) ، انتقل إلى العالم الإسلامي - بفضل كبار المترجمين الذين كانوا في نفس الوقت أطباء وفلاسفة ، مثل بني بختيشوع وأسرة حنين بن إسحق (٨٠٩ - ٨٧٧ م) - معظم التراث اليوناني من الأعمال الموسوعية لكبار الكتاب . وبفضل حنين بن إسحق الذي كان محباً للجدل في نظريات جالينوس أصبح لهذا الأخير مركز ممتاز في الشرق في العصور الوسطى، وكذلك في الغرب بطريقة غير مباشرة . أما أعمال ايوبقراط فقد ترجمها تلامذة حنين الذي راجعها بنفسه ، كما ترجم تعليقات جالينوس على ايوبقراط . وتراجم حنين - الموجودة في مكتبات القسطنطينية - تدل على تملكه لنامية اللغة العربية ، مع سهولة التعبير بها عن الأفكار اليونانية ، ومملكة عجيبة في الإيجاز المفيد . ولحنين تأليفه الخاصة في الطب ، مثل: المسائل في الطب، والرسائل العشرة في العين ، الذي يعتبر أقدم الكتب المعتمدة في طب العين .

وفي المنهج الذي اتبعه حنين في الترجمة يحكى انه جال في الجزيرة والشام ومصر والاسكندرية بحثاً عن بعض مؤلفات جالينوس ، فلم يجد إلا نصفها في دمشق . وهو يقر انه كان يقوم النص من طريق مقابلة ثلاث نسخ يونانية مخطوطة ، وهو المنهج الحديث جداً في تحقيق النصوص (٢٤) .

**وكان للمترجمين تأليفهم الطبية** التي عرضت كل ما كان معروفاً في الطب : كأمراض الجسم ابتداء من الرأس ونزولا إلى الأقدام ، إلى جانب موضوعات في الصحة والسُموم والأغذية والمناخ وغيرها . وإلى جانب ذلك النوع من الكتب التي كانت تعرض كل مرض ، وأسبابه ، وأعراضه ، وعلاجه بلفة واضحة مختصرة ، كان من نماذج الأدب الطبي المحبب إلى العرب تلك الكتب المؤلفة في شكل أسئلة وأجوبة ، وهذا النوع أعطى للطب العربي شكله الجدلي (٢٥) .

ومعارفنا عن ترجمة العلوم الأخرى غير الطبية قليلة إلى حد ما ، ولو أن معظم العلوم الأرستطاليسية ترجمت إلى العربية ، مثل : الفيزياء ، والمناخ ، والحياة ، والكون ، والفساد ، والتاريخ الطبيعي ، وعلم النبات ، والمعادن ، والحيل ( الميكانيكا ) . كما ترجمت بعض الرسائل الأفلاطونية الحديثة الأصل ، مثل : سر الخلق ، والعلل المنسوب إلى أبولونيوس الطياني الذي

(٢٣) نفس المرجع ، ص ٣١٤ .

(٢٤) نفس المرجع ، ص ٣١٦ - ٣١٨ .

(٢٥) نفس المرجع ، ص ٣١٩ .. ٣٢٠ .

عرفه العرب بالينوس ، وغيرها من العلوم الهلنستية التي ظهرت في نماذج عربية جديدة . هذا ، وفي الكيمياء ترجمت بعض الأعمال اليونانية ، ولكن تحت أسماء مزيفة . وإذا كان جابر بن حيان الذي توفي في أوائل القرن الـ ٩ م يعتبر أبا الكيمياء ، فإن عالم الكيمياء النظرية في هذا القرن هما : حنين والكندي .

**ومن الترجمة انتقل علماء العرب إلى الإنتاج العلمي الأصلي** ، وأهم مثل لذلك هي تأليف فيلسوف العرب الكندي ، الذي ينسب إليه أكثر من ٢٦٥ عملاً ، في : الفيزياء والطقس ، والكثافة ، والماء ، والبصريات ، وانكسار الضوء والموسيقى . وإذا كانت معظم أعمال الكندي قد ضاعت ، فقد بقيت لنا بصرياته في ترجمة لابنية كان لها أثرها في أعمال روجر بيكون وغيره من العلماء في الغرب .

ولقد جذبت **اليكاثيكا ( الحيل )** انتباه كثير من العلماء فالفوا الكتب في رفع الماء ، ودواليب الماء ، والموازين ، والساعات المائية . وفي التاريخ الطبيعى ازدهر ( من القرن ٨ م ) أدب خصص في شكل تقارير عن الحيوانات ، والنبات ، والأحجار . وهي وإن كانت قد ألقت لأغراض أدبية إلا أنها حوت معلومات مفيدة . ومن الكتب التي أثارت جدلاً كثيراً : كتاب الزراعة النبطية لابن وحشية ( ت : ٨٠٠ م ) ، الذي يحوى معلومات مفيدة عن الحيوانات والنباتات وزراعتها ، مع حكايات وترجمات مصطنعة من البابلية وغيرها من المصادر السامية (٤٦) .

وبفضل صلات الخلافة بالهند والتركستان وسواحل أفريقية الشرقية زادت المعارف عن الأحجار الثمينة التي مازالت أسماؤها الأوروبية تذكر بأصولها العربية والفارسية ، مثل : البزوار (bezoar) وأصلها بالفارسية « باد زهر » بمعنى الواقى من السم . كما عرفوا كثيراً من النباتات والأدوية والبهارات التي لم يعرفها اليونان ، مثل : الكافور ، أفخولنجان - وهي الكلمة الفارسية المأخوذة من الكلمتين الصينيتين : « كاوليانج تشانج » - والمسك ( من التبت ) ، وقصب السكر من (الهند) ، والعنبر من (شواطئ المحيط الهندي ) (٤٧) .

وبنهاية عمر الترجمة كان علماء الفيزياء والعلوم من المسلمين يقفون على قاعدة صلبة من علوم اليونان التي أضيف إليها جزء كبير من علوم فارس والهند . ومنذ ذلك الوقت بدأوا يعتمدون على مصادرهم الخاصة ويطورون علومهم . وهكذا انتقل الطب من أيدي علماء النصراني والصليبية إلى أيدي المسلمين ، وألفت دوائر معارف طبية هائلة ، صنف فيها معلومات الأجيال السابقة بنائية فائقة . وأشهر مؤلفي هذه المدرسة الجديدة هو الرازي ، الذي عرف في أوروبا بقبته في شكل « رهازس Rhazes » ( ٨٦٥ - ٩٢٥ م ) ، الذي يعد من أعظم الأطباء في كل زمان ، والذي يعد له أكثر من ٢٠٠ (مائتي) تأليف نصفها في الطب . ومن أشهر أعماله رسائله

( ٤٦ ) نفس المرجع ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

( ٤٧ ) نفس المرجع ، ص ٢٢٢ .



في الجدرى والحصباء التي ترجمت الى اللاتينية منذ وقت مبكر ، ثم الى لغات مختلفة أخرى ، وطُبعت حوالي ٤٠ ( أربعين ) مرة ما بين سنة ١٤٩٨ و ١٨٦٦ م (٤٨) .

والحقيقة ان الرازي يعطى أوضح معلومات عرفت عن هذين المرضين ، مما يعنى روحا عالية في الملاحظة ودقة بالغة في تسجيل اعراض المرض، من : الحمى المستمرة ، والم الظهر ، وحكاك الأنف ، والرعشة اثناء النوم الى الالم اللاسع في الجسم ، واحتقان الوجه ، واحمرار الوجنتين والعينين ، ونقل الجسم ، وآلم الزور والصدر مع صعوبة التنفس والسعال ... الخ . وأهم مؤلفات الرازي هو موسوعته الطبية المعروفة باسم «الحاوي» الذي يحوى حقيقة كل المعلومات الطبية اليونانية والسريانية والفارسية والهندية والعربية . والى جانب ذلك يعطى الرازي آراءه الشخصية ، كما يقدم كثيرا من تجاربه العملية المثيرة .

ولقد ترجم الحاوي الى اللاتينية في سنة ١٢٧٩ م ، وانتشرت نسخ منه خلال القرون التالية ، فكان له اثره المعروف في الطب في أوروبا .

ومن بين مؤلفات الكندي في الحصاب ، والفلك ، والعلوم الطبيعية ، والمادة ، والفضاء ، والوقت ، والحركة ، والتنفسية ، والنمو ، والعقل ، والبصريات ، تأكدت أهمية أعماله في الكيمياء . فلقد تميز الكندي عن سابقيه من الكيميائيين وعلى رأسهم جابر بن حيان بتصنيفه الصحيح للمواد ، وفي وصفه الواضح للعمليات الكيميائية ، وتجاربه التي كثيرا ما خلطت من العناصر الصوفية . فبينما قسم جابر وغيره من الكيميائيين المواد المعدنية ، الى : اجسام ( مثل : الذهب والفضة ) ، واوراح ( مثل : الكبريت والزرنيخ ) ، ونفوس ( مثل الزيتق والنوشادر ) ، صنف الرازي المواد الكيميائية الى : نباتية ، وحيوانية ، ومعدينية ، وهي الفكرة التي نقلها عنه المحلدون (٤٩) .

ومن معاصري الرازي الذي عرفوا في أوروبا اسحق اليهودي ( ٨٥٥ - ٩٥٥ م ) ، وهو المصري الذي صار طبيباً لخليفة القيروان الفاطمي . فلقد كانت أعمال اسحق من اول ما ترجم الى اللاتينية بمعرفه قسطنطين الافريقى حوالي سنة ١٠٨٠ م ، وكانت لها آثارها في الطب الغربى في العصر الوسيط ، وحتى القرن الـ ١٧ م ، حيث كان يشير اليها روبرت بيرتون (١٥٧٧-١٦٤٠م) .

ومن بين مؤلفات اسحق الطبية رسالة عبرية صغيرة الحجم عظيمة الفائدة ، كانت تستخدم كمرشد للأطباء . وفي تلك الرسالة تظهر فكرة أخلاقية عالية عن مهنة الطب ، اذ يسجل اسحق بعض ما توارثه المهنة ، ومنها : اذا نزلت بطبيب مصيبة فلا تسرع بادانته اذ لكل واحد يومه . واجعل مجدك في مهارتك ولا تبحث عن الشرف فيما يلحق الخجل بشرك .

( ٤٨ ) نفس المرجع ، ص ٣٢٢ .

( ٤٩ ) نفس المرجع ، ص ٣٢٢ - ٣٢٥ .

ولا تهمل زيارة الفقراء ومدواؤهم ، فلا اشرف من هذا العمل . وأرح الذي يعانى من المرض بوعلك بشغائه ، وإن كان فنك لايساعدك ، فان ذلك يعين قواه الطبيعية . وهذا لا يمنع من النصيحة المادية التى تتطلبها المهنة : اطلب اجر دائئ شدة المرض ، فبعد الشفاء سينسى المريض ما فعلته له .

وأشهر تلاميذ **اسحق هوأبن الجزار** (ت ١٠٠٩ م ) ، وأشهر أعماله « زاد المسافر » الذى ترجم مبكرا الى اللاتينية واليونانية والعبرية، وكان مرغوبا فيه من قبل الأطباء وقتئذ ، وإن كان المترجم قسطنطين تسبه الى نفسه (٥٠) .

أما عن **الكيمياء** التى كانت تهدف الى تحويل المعادن الى ذهب ، مما أدى الى قيام اعمال تجريبية ، فانها ظلت مصحوبة باتجاهات نظرية غير منظمة ، وخاصة بعد ان دخلتها - من مدرسة الاسكندرية - اتجاهات صوفية نابعة من نظرية المعرفة والافلاطونية الحديثة . وهكذا انقسمت الكيمياء الى نظرية وعملية علمية . وفى نطاق العملية ينسب الى جابر انه نجح فى الوصول الى كثير من المركبات الكيميائية ، مثل الكبريتات النقية والشب والنوشادر ، واكسيد الزئبق ، وخلات الرصاص ، وغيرها ، كما عرف خليط الأحماض المعروف بالماء الملكى الذى يذيب الذهب والفضة .

ولقد ترجمت مؤلفات جابر الى اللاتينية ، وخاصة كتابه فى « صناعة الكيمياء » بمعرفة الانجليزى روبرت المسترى سنة ١١٤٤ م ، بينما ترجم « كتاب السبعين » جيرار الكريمنى (ت : ١١٨٧ م ) (٥١)

**وفى الطب** كان لابن سينا (Avicenna) ٩٨٠ - ١٠٣٧ م اثره الكبير فى أوروبا بفضل موسومته الطبية المعروفة بالقانون ، التى تعتبر نموذجا للتصنيف فى اللغة العربية ، بما تحويه ، من : طب عام ، وادوية مفردة ، وأمراض كل أعضاء الجسم من الرأس الى القدم ، وخصائص الامراض ، والصيدلة . ويسجل ميرهوف أن طريقة التصنيف هذه فى القانون معقدة ، وانها السبب فيما أصاب التصنيف عند العلماء الغربيين من مرض التعقيد .

ولقد ترجم الكتاب الى اللاتينية فى القرن ال ١٢ م بمعرفة جيرار الكريمنى ، ثم انه كثر الطلب عليه حتى انه خلال الثلاثين سنة الأخيرة من القرن ال ١٥ م نشر ١٦ مرة ، كما نشر أكثر من ٢٠ مرة فى القرن ال ١٦ - دون ما نشر منه جزئيا - كما ظل يطبع ويقرأ حتى النصف الثانى من القرن ال ١٧ م .

ومن عرف فى أوروبا **أبو القاسم Abulcasis** (ت ١٠١٣ م ) الذى كان طبيبا فى بلاط قرطبة . ومما يذكر له اهتمامه بالجراحة التى كان قد اهلها المسلمون حتى وقتئذ . ورسالته

( ٥٠ ) نفس المرجع ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

( ٥١ ) نفس المرجع ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

في الجراحة التي تعتمد على الكتاب السادس لبولس الايجنى ، مع اضافات كثيرة ، تحوى صوراً لآلات الجراحة التي كان لها اثرها عند غيره من الكتاب العرب ، والتي ساعدت على تأسيس علم الجراحة في اوربا ، بعد ان ترجمت منذ وقت مبكر الى اللاتينية والبروفنسالية وكذلك العبرية . ومما يذكر ان الجراح الفرنسى الشهير « جى دى شوليك » ( ١٣٠٠ - ١٣٦٨ م ) اضاف النسخة اللاتينية الى بعض مؤلفاته (٥٢) .

وفي القرن الحادى عشر الميلادى عرفت مصر والشام نشاطا طبيا كبيرا ، فظهر على بسن رضوان القاهرى ( ت ١٠٦٧ م ) الذى ترجم له تلميذه على جالينوس ، كما ترجمت جداول ابن بطلان البغدادى ( ت ١٠٦٣ م ) التي تعتبر نموذجا رائعا في الطب العام الى اللاتينية .

ومن انتاج هذه الفترة الذهبية الذي ترجم الى اللاتينية عدد من الرسائل المؤلفة في الادوية المفردة والمركبة ، مثل رسالتي ماسويه المارديني ( البغدادى والقاهرى - ت ١٠١٥ م ) ، وابن واقد الاندلسي ( ت حوالى ١٠٧٤ م ) اللتين ترجمتا وطبعتا اكثر من خمسين مرة .

وفي طب العيون ترجمت رسالتا على بن عيسى البغدادى ( Jesu Haly ) وممار الموصلى ( Canamusali ) اللتان اضافتا الكثير الى ما كتبه اليونان من عمليات وملاحظات شخصية ، واللذان ظلنا احسن ما كتب في طب العين حتى النصف الاول من القرن الـ ١٨ م ، عندما بدأت نهضة طب العيون في فرنسا .

واذا كانت مؤلفات البيروني ( ٩٧٢ - ١٠٤٨ م ) ، وكذلك للمسعودي (ت في القاهرة ٩٥٧م) لم تعرف في اوربا العصور الوسطى ، فان البيروني كان من اعظم علماء المسلمين الموسوعيين العالمين بفضل تأليفه ، في : الطب والنجوم والحساب والفيزياء والجغرافية والتاريخ . اما المسعودي فهو الذى يمكن ان يسمى بلىنى ( Pliny ) العرب بفضل موسوعته « مروج الذهب » التي يصف فيها الزلازل والبراكين وطواحين الهواء التي ربما كانت ابتكارا ينسب للشعوب الاسلامية ، فانه قدم ما يمكن ان يكون نظرية مبدئية في التطور اى النشوء والارتقاء (٥٣) .

ومن اهم اعلام علماء العرب الذين اثروا في اوربا يذكر ابو على الحسن بن الهيثم البصرى المعروف بالخازن الذي دخل في خدمة الفاطميين ( ٩٩٦ - ١٠٢٠ م ) . ولابن الهيثم مؤلفات في الهندسة والفيزياء ، لم يكتف فيها بالنقل من كتب القدماء بل اضاف اليها الكثير من عنده ، كما انه الف في الطب - صناعته الاولى .

ولقد ضاع كتابه في البصريات الذي يعتبر اهم مؤلفاته ، وان كان لحسن الحظ قد بقي لنا في ترجمته اللاتينية . وفيه عارض الخازن نظرية افلاطون وبطليموس في ان العين ترسل شعاعا

( ٥٢ ) نفس المرجع ، ص ٢٢٩ - ٢٣١

( ٥٣ ) نفس المصدر ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

بصريا لتلتقط صور الأشياء ، كما ناقش انتشار الضوء والالوان والخداع البصري والانكسار الضوئي ، مع تجارب لقياس الزوايا الساقطة والمنعكسة . واسم ابن الهيثم مازال مقترنا مع ما يعرف بـ « مسألة الخازن » ، وهي : في الجسم الكروي من محدب أو مقعر تحدد المراة الاسطوانية او المخروطية النقطة التي منها ينعكس شيء في وضع معين الى عين في وضع معين . وهي المسألة التي أدت الى نسبة الدرجة الرابعة التي حلها الخازن باستعمال خط افتراضي .

وبفضل تجارب الخازن ، في انعكاسات الضوء خلال وسيط شفاف كالماء والهواء ، وخلال اجسام كروية كالألآنية الزجاجية ، فانه وصل قريبا جدا من اكتشاف نظرية العدسات المكبرة ، التي صنعت في ايطاليا بعد ذلك بثلاثة قرون ، بينما مرت اكثر من ستة قرون قبل ان يكشف « سنل » Snell وديكرات قانون جيب المثلثات وهكذا اعتمد روجر بيكون ( قرن ١٣ م ) وكل كتاب البصريات في العصر الوسيط في الفسرب على اعمال الخازن ، في البصريات ، كما أثرت اعماله في ليوناردو دافنشي أيضا وفي يوحنا كبلر (Kepler)

والغريب في الامر انه اذا كان الكثير من علماء المسلمين قد علقوا على اعمال الخازن فانهم لم يأخذوا بنظريته في الرؤية ، ولو ان البيروني وابن سينا يتفقان معه في انه ليس شعاع العين هو الذي يخرج من العين نحو الأشياء المرئية ، بل ان صورة الشيء المرئي هي التي تدخل في العين ، من طريق العدسة البينية . والى جانب اهتمامه في أواخر أيامه بالزجاجة الحارقة وفهمه لطبيعة البؤرات والتكبير وقلب الصورة ، مما هو اهم بكثير مما عرفه اليونان ، فانه يعتبر اول من فكر في تجربة الحجرة المظلمة لرؤية الكسوف ، مما يعتبر تمهيدا لاختراع صندوق التصوير الشمسي المعروف بالكاميرا .

ورغم أن الابتكار في ميدان العلوم تخبو جلوده ابتداء من القرن الثاني عشر ، فقد ظهر عدد من العلماء الذين عرفت أوروبا اعمالهم الجيدة ، مثل : ابن زهر الاشبيلي (Avenzoar ت ١١٦٢م) وابن رشد القرطبي Averroes ت في مراكش ١١٩٨ م) اللذين عرفا كطبيين الى جانب اشتغالهما بالفلسفة . وأهم اعمال ابن زهر هو كتاب « التيسير » في تسهيل العلاج ، الذي ترجم الى اللاتينية سنة ١٢٨٠ م تحت نفس عنوان العربي (Theisir) بمعرفة بارا فيكيوس في البندقية حيث طبع اكثر من مرة . وتتلخص اهمية كتاب التيسير في انه يظهر استقلال الفكر بسبب اعتماده على الملاحظة والتجربة الشخصية ، وهو نفس السبب الذي أدى الى انه لم يلق عند العرب نفس النجاح الذي لقيه في أوروبا .

اما ابن رشد الذي رأيناه من اشهر الفلاسفة الارستطاليسيين ، فقد كتب حوالي ١٦ ( ستة عشر ) عملا في الطب ، اشهرها عرشفة أوروبا جيدا في ترجمته اللاتينية ، وهو كتاب « التكميلات » . وتمت الترجمة بمعرفة « بوناكوزا » (Bonacosa) البادواني ، سنة ١٢٥٥ م ،

وطبع عدة مرات مع « تيسير » ابن زهر . وفي « الكليات » يظهر ابن رشد صاحباً مخلصاً لارسطو ، وخاصة في موضوع وظائف الأعضاء ، وعلم النفس . وهو يقدم دائماً آراء الرازي وابن زهر على آراء هيبوقراط وجالينوس (٥٤) .

وإذا كانت المكتبة العربية لم تحرم من التأليف الكثيرة في ميادين العلم المختلفة ، في القرون التالية فإن الملاحظة في تلك التأليف أنها فقدت روح الرغبة في التجديد والإضافة : باكتفاء أصحابها بالتلخيص والتصنيف .

ومن ذلك العرض للانتاج العربي في الطب والعلوم يظهر ان اضافة العرب الى الطب اليوناني كانت تجريبية علاجية ، ولو انهم اعملوا التشريح تكريماً للجسم الانساني واتقاء للتمثيل به . كذلك كان للعرب اضافاتهم في علم النبات عن طريق التجربة والممارسة العملية ، ومثل هذا ظهر بوضوح في ميدان البصريات بفضل ابن الهيثم . وهكذا لم يكن هناك وجه للمقارنة بين الطب العربي في مطلع القرن الثاني عشر وبين الطب الكنسي الاوروبي الذي كان في حالة يرثى لها وقتئذ ، باستثناء مدرسة سالرنو ، قرب نابولي ، التي كانت على دراية بالطب اليوناني .

ومنذ هذا الوقت تقريباً بدأ تسرب الصلم العربي اليوناني الى اوروبا العصور الوسطى المجتعبة . وكان للمغامر التونسي قسطنطين الافريقي - الذي صار قسيساً في دير مونت كاسينو في كامبانيا - دور بارز في ترجمة كثير من علوم العرب الى اللاتينية فيما بين سنة ١٠٧٠م وسنة وفاته ١٠٨٧م . فلقد ترجم قسطنطين الافريقي عدداً من اعمال ابيقراط وجالينوس مما عربه حنين بن اسحق ، كما ترجم لحنين نفسه رسائله العشرة في العين ، وغير ذلك مثل : كتاب طلي عباس (Haly Abbas) واسحق المتطبب ، وكتاب الرازي في الكيمياء . وإذا كان يؤخذ على قسطنطين خطأ ترجمته واضطرابها ، فلا خطر من ذلك انه كان ينسب ترجمه الى نفسه (٥٥) .

اما عن دور مدرسة طليطلة - بعد ان سقطت في ايدي الاسبان - في الترجمة ونقل علوم العرب الى اوروبا فهو معروف . ومن اشهر مترجمي طليطلة : ادلارد البائي الانجليزي ، ويطرس الفونسي اليهودي . اما عن الدور الذي قام به جنديسلاف اللومنيكاني وجيرار الكريموني ( قرن ١٢م ) في حركة الترجمة هذه ، فهو لا يقارن الا بما تم على عهد الخليفة الامامون في بغداد . وبفضل تراجم جيرار التي تناولت حوالي ٨٠ ( ثمانين ) مؤلفاً عربياً في مختلف العلوم يمكن اعتباره والد حركة الاستمرار في اوروبا (٥٦) .

( ٥٤ ) نفس المصدر ، ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .

( ٥٥ ) نفس المصدر ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

( ٥٦ ) نفس المرجع ، ص ٣٤٧ .

وكما حدث في طليطلة حدث في صقلية التي استرجعها النورمانديون من العرب نهائيا سنة ١٠٩١م ، حيث قامت مجموعة كبيرة من المترجمين - بتشجيع من ملوك صقلية الجدد - بنقل الكثير من علوم العرب ، كما نقلوا مباشرة عن اليونانية أيضا . ومن أشهر مترجمي صقلية فراجوت ( Farragut ) الجرجنسي اليهودي ، وموسى البرلمي ، ثم ميكائيل سكوت ( ت ١٢٣٥م ) الذي كان مقربا من الامبراطور فردريك الثاني .

اما عن الاثر الصليبي في حركة الترجمة فكان قليلا ، وهو الامر المستغرب . اذ لا يوجد ذكر الا لترجمة واحدة قام بها في انطاكية ستيغان البيزاني الذي تدرب في مارلنو وصقلية ، وهي ترجمة كتاب علي عباس الذي كان قد ترجمه من قبل قسطنطين الافريقي ( ٥٧ ) .

وبناء على حركة الترجمة هذه أصبحت الجامعات الاوروبية ( في القرن ١٢م في : بولونيا ، وبادوا ، ومونبلييه ، وباريز ، مراكز علمية بديلة لراكر بغداد والاسكندرية حيث أصبحت برامجها التعليمية مبنية على قراءة العلم القديم الذي انتقل من خزانته العربية الى الخزائن اللاتينية .

### في الفلك والعلوم والرياضة :

● وبعد الطب والفلسفة نعرض لفصل الفلك وعلوم الحساب للبارون كارا دي فو ميلان ( Carré de Vaux ) ويبدأ دي فو الموضوع بالإشارة الى منجزات العرب في ميدان العلم ، فينص على انهم استخدموا الصفر ، رغم انهم لم يتكروه ، وبذلك أصبحوا مؤسسي علم الحساب المستخدم في الحياة اليومية . والعرب هم الذين ابتكروا الجبر وجعلوه علما كاملا بعد أن طوروه ، وتقدموا نحو ابتكار الهندسة التحليلية . وهم الذين أسسوا ، من غير شك ، علم حساب المثلثات المسطحة والكروية ، وهو العلم الذي لم يوجد ، حقيقة ، عند اليونان . وبفضلهم حفظت لنا في اللغة العربية أعداد من الكتب اليونانية التي ضاعت أصولها ، مثل : المخروطات لابولونيوس ، والكرويات لمينيلاوس ، والحيل ( الميكانيكا ) لهيرو الاسكندري ، والهويات لفيلو البيزنطي ، وغيرها ( ٥٨ ) .

اما عن علماء العرب والمسلمين ، من : هرب وفرس وترك ونصارى ويهود ، فانه رغم اختلاف اصولهم فقد كانت تربط بينهم سمات واحدة ، وهدف واحد ، هو : التبسيط العلمي والشرح . كما انهم كانوا مهتمين بمتنازين ، مع انهم لم يقوموا بتعميمات كبيرة ، او اعمال توفيقية هامة ، ورغم رأي الكاتب في أن مؤلفاتهم تذكركم في المنهج المقرر في الجامعة او المدارس الثانوية ، فانه يقر بأن العرب ، الذين كانوا تجارا ورعاة ورجال قانون ، لهم عقلية ايجابية ، ولذلك كان لعملهم هدف عملي : فالحساب من اجل التجارة ، والفلك لغرض الرحلة ، ولاور

( ٥٧ ) نفس المرجع ، ص ٣٢٩ .

( ٥٨ ) انظر فصل الفلك والحساب ، لكراي دي فو ، ص ٣٣٦ .

الدين ، من : مواقيت الصلاة ، واتجاه القبلة ، وتحديد بداية الالهة . وبناء على ذلك كان العربي عمليا لا يفرق في الخيال . اما اللغة العربية ، فبفضل جفافها ودقتها التي تذكر بأسلوب فولتير في الفرنسية ، كانت انسب للتعبير العلمي الدقيق منها للبلاغة وشعر الالاح ، وانسب للتشكيل في اصطلاحات فنية . وهكذا ، لم يكتب علماء العرب بالشعر ، كما فعل الهندوس الذين الغوا الجبر في اشعار ، ولم ينشروا مشاكل تاريخية مثلما فعل اليونان ، وهم لا يتدلقون الاعداد الكبيرة والازمنة الطويلة : فليس عندهم مثل ايام ابراهما الهندوسية ، او ما يعرف باعداد الماشية عند ارشميدس (٥٩) .

ومنذ بناء بغداد بدأ التعرف على علوم المشرق وعلوم اليونان . فتخطيط بغداد لم يعمره الفلكي الفارسي نوبخت ، وما شاء الله اليهودي . واول من قدم من علماء الهند الى بلاد بغداد هو « مانكا » الذي قدم الى المنصور كتاب السند هند (سدهانتا) (Siddhanta) ، وهو رسالة في الفلك على الطريقة الهندية . وفي هذا الوقت كان ابن يعقوب الفزاري اول مسلم يقوم بعمل الاسطرلاب ، ويكتب عن استخدام آلة الرصد الفلكية المعروفة بذات الحلق ، ويعد جداول حسابية بالسنوات القمرية .

وعندما بدأت حركة الترجمة في هذا الوقت ، كانت باكورة انتاجها : ارباع بطليموس ، اذ ترجمها يحيى بن البطريق (ت ٨١٥م) ثم علق عليها عمر بن الفرحان (ت ٢٠٠هـ / ٨١٥م) ، صديق يحيى البرمكي ، الذي ترجم ايضا بعض الاعمال الهندسية عن الفارسية (٦٠) .

وعندما نشطت حركة الترجمة تم نقل كتاب القليس ، والجسطي لبصيموس . وبدأت الدراسة الفلكية العملية عندما أمر المأمون بقياس الجنوب في سهل سنجار بطريقة لم يكن يعرفها اليونان من قبل . وفي نفس الوقت اخذت قياسات اخرى في بغداد ، حيث اقيم مرصد قرب باب الشماسية اشرف عليه سند بن علي ، وفي جنديسابور : ومن هذه الملاحظات والتسجيلات اقيمت الجداول المعروفة بـ « المجربة » او زيجات المأمون حسب طريقة « السند هند » (٦١) .

ومن الفلكيين الذين عرفوا في الغرب يذكر الفرغاني (Alfraganus) الذي ترجم مختصره في الفلك الى اللاتينية بمعرفه جيرار الكريموني ثم يوحنا الهسبانيس في عصر النهضة .

والى جانب الفلك كان من الطبيعي أن يزدهر الحساب والجبر ، بفضل أعمال الخوارزمي (ت ما بين ٢٢٠ - ٢٣٥هـ / ٨٣٥ - ٨٤٤م) الذي حور اسمه في اوروبا حتى اصبح « لوغاريتسم algorithm » . فلقد كتب الخوارزمي كتابا عن الهندي ، أي طريقة الحساب الهندية ، واخر

( ٥٩ ) نفس المرجع ، ص ٣٧٧ - ٣٧٨ .

( ٦٠ ) نفس المرجع ، ص ٣٧٩ .

( ٦١ ) نفس المرجع ، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

في الجبر . ولقد ترجم الكتابان الى اللاتينية بمعرفه جيرار الكريموني، ولو انه لا يعرف منهما الا كتاب الحساب ، كما يعرف في اللاتينية ايضا كتاب الخوارزمي في الفلك .

**وكتاب الجبر للخوارزمي** ، الذي نشر بالانجليزية مع مقدمة وترجمة بمعرفه روزن ( F. Rosen ) ، لندن ، ١٨٣١م ) واضمححسن الترتيب . والخوارزمي يعالج فيه المعادلات من الدرجة الثانية ثم يناقش المضاعفات الجبرية والقسمة ، ومسائل متعلقة بقياس المسطحات واخرى متصلة بقسمة الوارث ، وهي معادلات معقدة رغم انها من الدرجة الاولى ، ولذلك فهي موضحة بالامثلة الحسابية . والمؤلف يتبع طريقة ديوفانتوس ( Diophantus ) في مواجهة المعادلة من الدرجة الثانية ، ويميز ٦ حالات ، هي :

مربعات تعادل الجذور

مربعات تعادل العدد

جذور تعادل العدد

مربعات وجذور تعادل العدد

مربعات واعداد تعادل الجذور

جذور واعداد تعادل المربعات

والذي يلاحظ في الجدول من الامثلة الحسابية ان علم هذا العصر لم يكن قد فهم تماما كيفية استخدام العلامات الجبرية ، وذلك ان العرب اعطوا كلمة مقابلة ( بمعنى تضاد او موازنة ) لشطري المعادلة جميعا (١١٢) .

ولما كانت كلمة المقابلة ترتبط دائما بكلمة جبر ( بمعنى رد ، وأرجاع ) ، اصبحت كلمة جبر تعني اضافة شيء الى كمية معينة او زيادتها حتى تصبح مساوية لكمية اخرى ، ثم انه انشر استخدام الكلمة لتعني الموضوع كله . وكذلك استخدمت كلمة الجبر لتعني عكس « الحط » التي تعني انقاص العدد عن طريق الطرح او القسمة حتى يصبح مساويا لكمية معلومة .

والذي يلاحظ ان الخوارزمي يستخدم حروف الكتابة في حل المسائل ، وذلك ان العلامات الجبرية لم تكن قد اخترعت بعد ، كما يلاحظ الربط بين العملية الحسابية والعملية الهندسية ، مما يعني ان العرب لم يفهموا الجبر قائما بعلامته ان يكون مبني على الهندسة . ولهذا قال روديه ( Rodet ) ان الهندوس كانوا تحطيين اكثر من العرب واقل هندسة منهم ، وذلك ان الهندوس كانوا يحولون ، بسهولة اكثر ، المصطلح من جانب المعادلة الى الجانب الاخر ، وهي الطريقة التي بدأت تشيع بفضلهم (١١٢) .

( ١٢ ) نفس المرجع ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

( ١٣ ) نفس المرجع ، ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .



والهم ان نظرية المعادلات من الدرجة الثانية ظلت الى القرن الـ ١٦م ، تماما ، كما وجدت عند علماء الجبر العرب ، وحتى في القرن الـ ١٨م ينص عالم الجبر ايزابي ليوناردو فيبوناتسى على انه مدين دينا كبيرا للعرب .

وشير عمل الخوارزمي الآخر ، وهو الرقم الهندي المنشور باللاتينية ( De Numero Indico ) مسألة اصل الارقام العددية التي يسميها علماء العرب « الحساب الهندي » وهي الارقام التي يطلق عليها في اوروبا اسم « العربية » . وهنا ينبغي الانخدع بكلمة « هندي » التي يستخدمها العرب ، فهي لا تفني انهم لم يكونوا مبتكري هذه الطريقة في الحساب ( التي حلت محل الحساب بالكتابة ) . وهنا يقرر ( دي نو ) انه يلاحظ ان كلمة هندي تختلط بكلمة هندسي ، كما يستخدمها العرب الذين كثيرا ما يستخدمون كلمة هندي حيث يحسن استخدام كلمة هندسي . وب نفس الطريقة توجد في الفلك دائرة متدرجة تسمى « هندي » ، وينبغي ان ترجم ، كما يظن ، الى « الدائرة الحسابية » . ، مما يمكن ان يعني ان « الارقام الهندية » هي ببساطة « الحروف الحسابية » .

وعن اشكال الارقام العربية يعيل « فويكه Woepcke » ( ١٨٥٠ ) الى ان تكون مأخوذة من اوائل اسماء الحروف في اللغة السنسكريتية ، ولكنه بصرف النظر عن حقيقة ان الارتباط بين الاشكال ليس واضحا ، فيمكن القول انه ، في اساليب الحساب التي تستخدم فيها ، ليس من الضروري ان تكون رموز الارقام هي المستخدمة ، اذ استخدمت حروف الهجاء في ترتيبها ، كما هو الحال عند اليونان ، وعند العرب انفسهم .

**واذا كان البيروني** يقرر فعلا ( في القرن الـ ١٠م ) ان الارقام اتت من اجمل الصور الهندية ، الا انه لا يذكر ماذا كانت تلك الصور ، ولا في اي مكان في الهند كانت مستعملة . وبناء على ذلك فالاصح ان الارقام عربية اصلا . والمرجع ان الارقام الخمسة الاولى تتكون من خطوط متشابهة

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ، اما الـ ٦ الاخرى فيظن انها مكونة من اتفاقات رمزية بسيطة .

**اما الصفر** فهو دائرة صغيرة او نقطة ، ربما اخذها العرب ، كما جرت العادة في علومهم ، من المدارس الفلاطونية الحديثة . وفي عمليات الحساب تتركز اهمية الصفر في انه يسمح بمضاعفة العشرات والمئات بقوة مستمرة . فبدون الصفر لا بد من استخدام لوائح بأعمدة ذات وحدات عشرية ومئوية ، للمحافظة على كل رقم في مكانه الصحيح . وهكذا عرف الصفر عند العرب قبل القرب الاوربي بـ ٢٥٠ سنة على الأقل . فحتى القرن الثاني عشر لم يكن المسيحيون قد استخدموا الصفر في الاعداد ، بل كانوا يستخدمون قوائم الاعمدة القديمة المعروفة بالاباكوس ( Abacus ) بينما العرب كانوا قد استخدموا الصفر منذ القرن العاشر ، كما يظهر في كتاب مفاتيح العلوم الذي ينص على انه : اذا لم تكن قيمة العشرة قد ظهرت فانه تستخدم دائرة صغيرة لحفظ العمود . وهذه الدائرة تسمى صفر بمعنى فراغ ، كما ان البعض كان يستخدم مكانها شرطة تسمى « تركين » من

كلمة « ويقان » النبطية، بمعنى : فارغ أو لا شيء. أما الحرف اللاتيني « شيفر » فتعني أما الصفر أو الإرتام نفسها ، وفي الحالة الأولى فهي تساوي كلمة صفر ( فراغ ) ، وفي الثانية تعني كلمة صفر بمعنى كتاب أو كتابة .

وهكذا فإن كلمات الصفر والجبر واللوغاريتم ، في اللغات الأوروبية ، دليل على الدور الذي قام به العرب في تأسيس ونشر علم الحساب (١٤) .

وفي الهندسة بدأ الأزدهار منذ وقت مبكر بفضل عدد من العلماء الذين عرفت أعمالهم في أوروبا العصور الوسطى ، ممن بدأوا يهتمون بأجزاء المخروط . ومن هؤلاء بنوموسي بن شاكر الذين كتبوا في قياسات السطوح المستوية والكروية مما ترجم إلى اللاتينية بمصرفه جيرار الكريموني تحت عنوان « كتاب الأخوة الثلاثة » (Liber Trium Fratrum) كما كتبوا مؤلفات في الحيل ( الميكانيكا ) ، فيه : وصف آلات ذاتية الحركة مصنوعة بإتقان عظيم ، على نسق « هوابيات « هيو ، وفيلو .

وفي هذا المجال يعتبر **لبن بن قرّة العراقي** من أعظم مهندسي العرب . فلقد ترجم سبعة من كتب ابولونيوس الثمانية في المخروط ، وبذلك حفظ لنا ثلاثة منها لا توجد في لغتها الأصلية . كما كتب عددا من الرسائل الصغيرة في الفلك والهندسة ، وكان له عليها تعليقات جيدة ، وأثبت فيها اقتراحات مبتكرة ، مما سهل الدراسة . هذا ، كما علق على رسائل اقليدس وغيره ، وعلى المصور المفترضة الذي ترجمه جيرار الكريموني إلى اللاتينية ، كما ترجم له رسالته في البزان . أما من مؤلفه عن الظلال في المزولة فيعتبر أقدم ما عمل في هذا الموضوع . وثلاث ابن قرّة ارساد فلكية في بغداد ، وخاصة لتحديد ارتفاع الشمس وطول السنة الشمسية فبصفته صابنا كان مهتما بالتقاليد القسافية القديمة .

وفي الجبل التالي يعتبر البتاني (Albategnius) أشهر علماء الشرق الذين قدرهم اللاتين حتى عصر النهضة ، بفضل رصيده الكبير في علم الفلك ما بين ٢٦٤ - ٣٠٦ هـ / ٨٧٧ - ٩١٨ م . فمن أعماله رسالة مطولة ، وقوائم فلكية تبين تقدما ملموسا على عمل الخوازمي ، وتختلف كثيرا عن أساليب الهند . ورغم ذلك فشهرة البتاني تكمن في أنه نشر ، على الأقل ، أفكار استخدام حساب المثلثات في القياس ، كما يستخدم اليوم . فإذا كان بطليموس قد استخدم الأوتار في حساب الدائرة ، وكان له فرضية واحدة ، فإن البتاني استبدل بالوتر جيب الثلث ، واستخدم المستقيمات المماسية ، وظل تمام الزاوية ، وكان على دراية بطريقتين أو ثلاث طرق رئيسية لملاقات القياس في حساب المثلثات . وكانت النتيجة لكل ذلك كشف مجالات لم يكن يعرفها اليونان ، وفتح المجال أمام العلم الحديث .

وواصل أبو الوفا أعماله البتاني في حساب المثلثات وأضاف إضافات جديدة ، كما عالج عددا من المسائل ، مثل : تزييع القطع المخروطي ، وترجم كتاب ديوفانتوس في الجبر .

وإذا كان أصحاب هذه العقول الجبارة لم يصلوا في محاولاتهم إلى حلول نهائية ، فلا شك أنهم دربوا العقل ، وهياؤوا الفكر ، ومهدوا الطريق إلى الاكتشافات المستقبلية (٢٥) .

هذا كما كان للكندي ( ت ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م ) الفيلسوف رسائل في المطر والرياح ، ثم أنه حاول تقرير القوانين التي تحكم سقوط الأجسام ، وهو الأمر الذي لم يهتم به العرب كثيرا . وفي مجال البصريات ترجمت روايته المحسنة في البصريات لأقليدس إلى اللاتينية . وفي موسيقى الفارابي نجد جرثومة فكرة اللوغاريتم ، وفيها نعرف العلاقة بين الموسيقى والحساب (٢٦) .

أما ابن سينا والفراي فقد ناقشا مسألة الكميات غير المحدودة ، وربطوا ذلك بالدين في بعض الأحيان ، وبالفيزياء في أحيان أخرى . والمثل لذلك : هل الماضي المتسلسل إلى ما لا نهاية ممكن ؟ وهل هناك في خط مستقيم نقطة أولى يلتقي عندها بخط مستقيم آخر مواز له ؟ وفي الدرة أثير سؤال : كيف يمكن للدرة في خط من الذرات أن تظل غير قابلة للانفجار عندما تكون متصلة على الجانبين الآخرين بذرتين مختلفتين ؟ وهل يمكن للحركة في السخونة والضوء أن تفهم في اصطلاح الذرات ؟ إلى غير ذلك من المسائل الشبيهة التي تبين إلى أي حد يمكن للعقل الإنساني أن يتكلم أمام اكتشافات حسابية متنوعة .

والبيروني الذي كان عالما متمكنا له تصانيف في التوقيت ، ويعرف حساب الهند ، ويسجل خصائص لعبة الشطرنج ، كما يعرف أنه عمل على تقدم حساب المثلثات . أما عمر الخيام (توفي ٥١٧ / ١١٢٣ ) فإن مهارته في الهندسة لإيادها لا يمكنه الأدبي . وهو في الجبر يسجل تقدما على الخوارزمي إذ عالج تعادل المكعبات بينما عالج الخوارزمي تعادل المربعات . وفي مجال معادلات الدرجة الثالثة يستخدم الخيام طريقة هندسية تحليلية من النوع الذي كان معروفا قبل ديكارت (٢٧) .

وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر ازدهر علم الفلك في الأندلس . فمن الفلكيين الأندلسيين اشتهر الزرقاني ( Arzachel ٤٢٠ - ٤٨٠ هـ / ١٠٢٩ - ١٠٨٧ م ) بصناعة الآلات . فقد اخترع « اسطرلابا » ( صفيحة ) وكتب رسالة ترتب عليها ازدهار أدب خاص باستعمال هذه الآلة . ولقد ترجمت هذه الرسالة إلى اللاتينية في مونبلييه ، كما ترجمت مرتين إلى الإسبانية الحديثة ( الرومانسية ) . أما البطروجي ( Alpetragius ) ، تلميذ ابن طفيل

( ٢٥ ) نفس المرجع ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

( ٢٦ ) نفس المرجع ، ص ٣٩١ .

( ٢٧ ) نفس المرجع ، ص ٣٩٢ - ٣٩٣ .

( القرن ١٢ م ) فكانت لديه افكار اصيلة عن حركة الكواكب ، وله كتاب في ذلك ترجم الى العبرية ثم الى اللاتينية في القرن الـ ١٦ م . اما عن جداول الفونوسو الحكيم ( في القرن ١٢ م ) فهي تطوير للزيجات العربية (٦٨) . والمهم ان هؤلاء العلماء كانوا اصحاب عقول متفتحة ومؤهلة للبحث ، وهم لذلك لم يترددوا في نقد بطليموس . وفي زمن ابن رشد اعلنا انهم ضد نظرية تكاثر الكواكب وتباعدها . وهكذا لم يكن الفكر العربي في ذلك الوقت محددًا بمقيدة ولا قيود .

● في الموسيقى : وآخر الفصول التي نعرضها من « تراث الاسلام » ما كتبه فارمر (H.G. Farmer) في الموسيقى . ويبدأ بالإشارة الى الفارق الكبير بين الموسيقى الشرقية التي تفهم افقيا والموسيقى الغربية التي تفهم رأسيًا ، كما تتميز الموسيقى الشرقية بالانغم والإيقاع والزخرفة الصوتية ، وهي الامور الغربية على الاذن الغربية . وقبل القرن العاشر لم يكن الفارق كبيرا ، اذ كان للجميع السلم الموسيقي الفيثاغوري السامي الاصل - والمبنى على موسيقى الاجرام السماوية وتنغم الاعداد - حيث لا يعرف الملحنين . وقد بدأ الاختلاف عندما أصبح العرب طريقة للقياس الموسيقي ، وفكرة عن الملحنين (٦٩) .

وهكذا كان لبلاد الحجاز في مطلع الاسلام موسيقى ذات قياس يعرف بالإيقاع . ومع ان العرب تبينوا في ذلك الوقت المبكر ، نظرية جديدة في الموسيقى على يد ابن مسبحاح ( ت ما بين ٧٠٥ - ٧١٤ م ) ، تحوي عناصر فارسية وبيزنطية على اسس عربية خاصة ، فانها ظلت فيثاغورية الطابع وبقيت كذلك الى سقوط بغداد (١٢٥٨م) ، رغم ما قام به اسحق الموصلي ( ت ٨٥٠ م ) من تغيير في شكلها الفيثاغوري . ولقد كتب البقاء للنظرية القديمة ، بفضل تراجم ارسطو ، وارسطو كوينوس ، واقليدس ، ونيكوماخوس ، وبتليميوس . ورغم الاقتباس فالمعروف عن الكندي ( ت ٨٧٤ ) ، والاصفهانى ( ت ٩٦٧ ) ، واخوان الصفا ( القرن ١٠ م ) ، ان الطرق العربية والفارسية والبيزنطية في الموسيقى كانت مختلفة . واذا كانت الافكار الفارسية والخراسانية هي التي سادت في القرن الحادي عشر ، فان الفضل يرجع الى موسيقى نظري ، هو : صفي الدين عبد المؤمن ( ت ١٢٩٤ م ) الذي ادخل او رتب نظرية جديدة مقننة . وقبل نهاية العصور الوسطى نال سلم موسيقى آخر رضاء الجماهير ، وهو يتمثل - حاليا - في : ربع النغم او المقام عند عرب الشرق (٧٠) .

اما عن مزاولة الموسيقى فهو امر اساسي بالنسبة للعربي . فالموسيقى تصاحبه من المهد الى اللحد ، من : الفناء لتتويم الطفل حتى الندب والرتاء . فكل حالة موسيقاها ، من : الفرح ،

(٦٨) نفس المرجع ، ص ٣٩٤ - ٣٩٥ .

(٦٩) فصل الموسيقى ، للابن رشد نفس المرجع ، ص ٣٥٦ .

(٧٠) نفس المرجع ، ص ٣٥٧ .

والحزن ، والعمل ، واللهو ، والحرب ، والمعبادة ( كما في الذكر ) . وفي هذا المقام يقارن فارمر بين احتفاظ العربى بفنائه الفناء ( القينة ) واحتفاظ الرجل الاوروبى في البيت بـ « البياض » . وذلك ان الفناء الصوتى محبوب لدى العرب اكثر من الموسيقى الآلية ، ربما بسبب حبه للشمس ، وما شاع من كراهية الاسلام للملاهى ( آلات الموسيقى ) .

واللحن عند العرب أشبه بالإيقاع ، وزخرفته كثيرا ما تتضمن ضربات إيقاعية ، هي المقدمة التي تعرف باسم « التركيب » ، والآلات المصاحبة كانت لا تتغير ابدا ، وهى : العود والطنبور والقانون أو الناي . اما اهم الاشكال الموسيقية فهي « النوبة » المركبة من اصوات حلقية وآلية ، متتالية في حركات متنوعة . وكل ذلك يعنى ان الموسيقى العربية هي موسيقى الاعداد الصغيرة ، موسيقى القاعة الصغيرة ، وليست « اوركسترالية » . أما موسيقى الهوام الطلق ، فهي : الحربية والموكبية ، وفيها تستعمل الآلات المناسبة ، من : الزمر أو السرنای ، والبوق ، والتفیر ، والطبل ، والتقارة أو القصعة .

وهكذا كان للموسيقى اهمية عسكرية ، إذ صارت جزءا من التكتيك الحربى ، كما كان لكل امر جوفته التي تعمل ، خاصة أثناء النوبة . ورغم ما قيل في كراهية الموسيقى ، فلقد اعترف بغوايتها . فالصوفية مثلا نظروا اليها كوسيلة من وسائل الكشف الذى يوصل اليه عن طريق الانجذاب ، وعن طريقها نظم الدراويش إيقاعات الذكر . وفائدة الموسيقى في الشفاء معروفة ، وفي ذلك قرا في « الف ليلة وليلة » ان الموسيقى هي اللحم عند بعض الناس ، وعند آخرين دواء . وهذه الفكرة نابعة من الاعتقاد الشعبى في مبدأ تناسق الكواكب ، ونظرية توافق الاعداد ( ٧١ ) .

**والأثر الشرقى واضح في أسماء الآلات الموسيقية العربية من سرقند الى الانطاكية .**  
والحقيقة ان العرب جعلوا من صناعة الآلات الموسيقية فنا رفيعا . فهناك رسائل مؤلفة في صنعها ، كما اشتهرت مدن بذلك ، مثل : اشبيلية . وهناك دلائل كثيرة على ان العرب كانوا محسنين ومبتكرين للآلات الموسيقية . فالغاري ( ت ٩٥٠ ) يقال انه مبتكر الرباب والقانون ، والزمام ( القرن ٩ المبكر ) رسم آلة هوائية تسمى ناي زنامى أو زولامى ، وزلزل ( ت ٧٩١ ) الذى كانت له طريقة موسيقية ادخل العود « الشبوطى » . ولقد حسن الحكم الثانى ( ت ٩٧٦ ) اليوق ، و اضاف زرباب ( القرن ٩ المبكر ) الى العود وترا خلعسا ، واشتهر العباس وابو المجد ( القرن ١١ م ) بصناعة الأرغن . اما صفى الدين عبد المؤمن ( ت ١٢٠٤ ) فقد ابتكر القانون المربع المسمى « بالنزعة » ، وآلة اخرى تسمى « المنى » .

ورغم وجود بعض مدونات موسيقية من القرن التاسع المبكر فان التأليف الموسيقى كان سماعا بالاذن . وبعض المؤلفين كانوا يدعون مثل الشعراء - ان الالهام اللحنى ياتهم عن

طريق ألجى ، أما عن مظهر رئيس الجوقة ، فكان ذا شعر طويل ، ووجه ملون وأيد بألوان زاهية . وربما كان ذلك من بقايا آثار المثنئين فيما قبل الاسلام (٧٣) .

وفي الأدب الموسيقى الفنى ، كانت هنالك قصص ومجموعات ، فى : الأغانى ، وكتب الآلات الموسيقية ، وقانونية الموسيقى وجمالياتها ، وتراجم لحياة الفنانين والموسيقين وسيرهم . وأكبر من كتب فى الموسيقى : المسعودى ( ت ٩٥٧ م ) فى مروج الذهب ، والأصفهاني ( ت ٩٦٧ م ) فى الأغانى . وفى الغرب نجد كتاب المقد الفريد لابن عبد ربه ( ت ٩٤٠ م ) ، كما ألف يحيى الخدج المرسى ( القرن ١٢ م ) كتابا فى الأغانى تقليداً لكتاب الأصفهاني .

**أما أصحاب النظريات فى الموسيقى ، فالولهم يونس الكاتب ( ت ٧٦٥ م ) ،** ويأتى بعده الخليل ابن أحمد صاحب العروض ( ت ٧٩١ م ) ، ثم إسحق الموصلى ( ت ٨٥٠ م ) الذى كان مجددا صاحب مذهب ومخترع إيقاعات والحن . وبفضل حركة الترجمة عرف العرب مؤلفات اليونان القديمة فى الموسيقى وعلم الصوت . من ذلك مبادئ النغم ، وكتاب الإيقاع لأرسطو كزبنوس ، وكتابا مقدمات النغم وتقسيم القانون لأقليدس ، وكتاب الموسيقى لنيقوماكوس ، وكذلك رسالة بطليموس فى النغم .

ومن كتب فى الموسيقى النظرية المتأثرة باليونان فيلسوف العرب : **الكتندى ( ت ٨٧٤ م )** وكان له سبع رسائل فى نظرية الموسيقى ، بقى منها ثلاثة ، فى : المعارف الأساسية للموسيقى ، والإلحان ، وألحان الألحان ، والموسيقى والإلحان . ويأتى بعده ثابت بن قرة ( ت ٩٠١ م ) ، والرازى ( ت ٩٢٣ م ) ثم قسطنطين لوقا ( ت ٩٢٢ م ) . وأكبر النظريين العرب ، هو الفارابى صاحب كتاب الموسيقى الكبير ، الذى ينص على أن سبب تأليفه للكتاب هو ما وجده من النقص والفوضى فى أعمال اليونان الموسيقية ، كما وجدها فى الترجمات العربية ، على الأقل . ولهم الأعمال التى كتبت فى الموسيقى بعد الفارابى ، هو ما كتبه ابن سينا ( ت ١٠٣٧ م ) ، سواء فى مقدمته لفنون الموسيقى أو فى كتابيه الشهيرين : الشفاء والنجاة . ومن معاصري ابن سينا ، كتب ابن الهيثم ( ت ١٠٣٩ م ) دراستين فى أعمال أقليدس ، أحدهما تعليق على مقدمة النغم . وبعد ذلك بحوالى قرن ألف أبو الصلت أمية ( ت ١١٣٤ م ) رسالة فى الموسيقى .

**أما أشهر النظريين فى علم الموسيقى فى الأندلس ، فهو ابن باجه (Avenpace) الذى كتب رسالة فى الموسيقى كان لها من الشهرة فى الغرب الأوروبية مثلما كان لنظرية الفارابى فى الشرق الإسلامى .** أما ابن رشد (Averroes) - ت ١١٩٨ - فقد عالج نظريات الصوت فى تعليقه على كتاب أرسططاليس فى الروح (De anima)

وفى القرن الثالث عشر يعتبر صفى الدين عبد المؤمن ( ت ١٢٩٤ ) مؤسس المدرسة المنهجية الجديدة (٧٤) .

( ٧٢ ) نفس المرجع ، ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

( ٧٣ ) نفس المرجع ، ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

وفي تقييم هؤلاء النظريين من كتاب الموسيقى العرب، يقرر فادمر أن معظمهم مهرة في الربايعات، وأنهم كانوا حسابيين وفيزيائيين . ومن الحقائق: أن التأمل النظري في الموسيقى ، وفي أصول طبيعة الصوت ، قادتهم إلى القيام بأعمال تجريبية، كثيرا ما دللتهم على بعض الأخطاء في النظريات . وهكذا فإن نقد صفى الدين لتعريفات الفارابي وابن سينا تظهر طبيعة هؤلاء الباحثين الذين لا يقبلون كلام السابقين مهما عظمت أسماؤهم ، طالما لم تكن تقاريرهم صحيحة . فالهشرون أن النظريين أضافوا الكثير إلى أعمال اليونان ، ومقدمة كتاب الموسيقى الكبير للفارابي تعادل في الحقيقة ، أن لم تلق ، أي عمل وصلنا من اليونان (٧٤) .

أما عن وصف الآلات الموسيقية التي قام به الكندي والفارابي والخوارزمي وأخوان الصفا ( قرن ١٠ م ) فيمنى أن العرب سبقوا أوروبا في هذا المجال بعدة قرون . ومن المدرسة المنهجية التي أقامها صفى الدين ( أواخر القرن ١٣ م ) ، فإنها أخرجت ما يمكن أن يعتبر الآن سلم موسيقى يمكن تقسيمه ، كما يرى هيوبرت بارى (Parry)

وإذا كان تراث العرب في الموسيقى لم يصل منه إلى أوروبا إلا القليل ، فمن المشهور أن موسيقى الفارابي في الموسيقى قد نقلت إلى اللاتينية بمعرفة : يوحنا هيبالنسيس ، وجيرار الكريموني ( ت ١١٨٧ م ) . وكذلك فقد ترجم هيبالنسيس مختصر ابن سينا الأرستطاليسي في الروح ( De anima ) ، كما ترجم تعليق ابن رشد القيم على نفس الكتاب بمعرفة ميكائيل سكوت . هذا ، كما كان للترجمات العبرية في موضوعات الموسيقى العربية أهمية خاصة في أوروبا . ويظهر الأثر العربي في الموسيقى وعلم الصوتيات في أوروبا العصور الوسطى في مؤلفات: المترجم جونديسلاف ( حوالي ١١٥٠ م ) ، وفنسان دي بوفيه ( ت ١٢٦٤ م ) ، وإيريدور الاشبيلي ، وروبرت كيلوارد باي ( ت ١٢٧٩ م ) ، وغيره .

وكذلك الأمر بالنسبة لروجر بيكون ( ت ١٢٨٠ م ) الذي يذكر الفارابي مع بطليموس وأقليدس في فصل الموسيقى ، ويشير إلى ابن سينا في مسألة الشفاء عن طريق الموسيقى .

ورغم ما يقال من أن الأثر العربي في الموسيقى الأوروبية غير واضح ، على أساس أن الأخذ المباشر بالسمع أهم من الاتصال الأدبي ، فمن المعروف أن الأثر العربي يظهر في الإيقاع الذي لم تكن تعرفه أوروبا . وأول من أشار إلى ذلك هو فرانكو الكولوني ( حوالي ١١٩٠ م ) . ويظهر الاقتباس بشكل أوضح في أسماء الآلات العربية المعروفة في اللغات الأوروبية ، مثل : العود (lute) ، والرباب (rebec) ، والقيثارة (guitar) ، والنقارة (naker) ، وغيرها (٧٥) .



( ٧٤ ) نفس المرجع ، ص ٣١٧ .

( ٧٥ ) نفس المرجع ، ص ٣١٩ - ٣٧٠ .

### ما بين دوائر المعارف وتقسيم العلوم وفهارس الكتب :

من هذا العرض لكتاب « تراث الإسلام » دون غيره - تظهر أهمية تركة العرب الحضارية - في ميادين العلوم والفنون والآداب ، ليس من ناحية الكم فقط ، بل ومن حيث النوع والكيف أيضا . والحقيقة أن الكتاب الذي نشر في إنجلترا منذ ما يناهز نصف القرن بهر كثيرا من المثقفين العرب حتى أنه ترجم في أكثر من قطر عربي ، بعد سنوات قليلة من ظهوره (٧٦) . والحقيقة أنه إذا كان لنا أن نمزج بحضارتنا العربية ، وأن نفخر بما كان لها من إباد بيضاء على أوروبا العصور الوسطى وعصر النهضة ، كما يتضح في مباحث الكتاب المختلفة ، فإن واجب الاعتراف بالفضل لصاحبه يقتضى منا أن ننسوه بجهود المستشرقين والمستعربين منهم ، في سبيل الكشف عن علوم العرب في مظانها المختلفة ، والقاء الضوء على ما خفى من أسرارها . وبصرف النظر عما إذا كان هدف البعض منهم هو اظهار ما قدمه أسلافنا من خدمات الى الحضارة العالمية والمجتمع الانساني أو غير ذلك ، فلا شك أن رائد الكثيرين منهم هو خدمة العلم من أجل العلم .

ودون محاولة استقصاء ما كتبه الأوروبيون من الأبحاث والتأليف في ميدان الحضارة العربية وعلومها - وهي كثيرة - نكتفي بالإشارة الى المؤلفين منها حظيا بلهتتمام المثقفين وأهل العلم في العالم العربي والإسلامي ، وهما : « عصر النهضة في الإسلام » لصاحبه الأستاذ آدم متزر (Adam Mez) (٧٧) ، و « تاريخ الأدب العربي » للأستاذ كارل بروكلمان (٧٨) .

والكتاب الأول عبارة عن تصنيف كبير في حضارة العرب ، تناول فيه المؤلف : التاريخ الإسلامي ، وطبقات المجتمع ، والفرق والمذاهب ، والنظم والإدارة ، وعلوم الدين ، واللغة ، والأدب ، والجغرافيا ، والأخلاق والمعادن ، وأحوال المدن ، والأعياد ، والحاصلات ، والصناعات ، والتجارة ، والملاحة ، والمواصلات البرية . كل ذلك يتناول بمنزلة دراساته العميقة ، بتفصيلات مسبهة ، لم تنهيا له إلا بعد معاناة البحث والاستقصاء في المصادر الأصيلة من مطبوعة ومخطوطة .

أما كتاب بروكلمان فهو موسوعة مذهلة تناول فيها علماء العرب على مختلف طبقاتهم ، منذ بدأ التدوين في دولة الإسلام فتروجم لهم ، كما تناول علومهم فعرف بها ، واستقصى أعمالهم :

( ٧٦ ) انظر الترجمة الجولية لقلات ، أسبيليساوالبرنثال ( حسين مؤنس ) ، والحروب الصليبية ( علي أحمد عيسى ) ، والأدب ( عبد القليل محمود حمزة ) ، والفلسفة والألهيات ( توفيق الطويل ) ، في ج ١ ، طبع لجنة لتأليف والترجمة والنشر ، ط . القاهرة ، ١٩٧٦ ، وقلات : الفنون الإسلامية المرمية وتأثيرها في الفنون الأوروبية ، وألكان الأسلامي ، وآثاره على فن التصوير في أوروبا ، وإن العمارة ( زكي محمد حسن ) ، ج ٢ ، طبع لجنة لتأليف والترجمة والنشر ، ط . القاهرة ، ١٩٧٦ ،

( ٧٧ ) انظر الترجمة العربية تحت عنوان « الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري » ، بمعرفة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة ٢٠٠٢ ، ج ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٧ م .

( ٧٨ ) انظر الترجمة الجولية التي قام بها الدكتور عبد الطيسم النجار ، دار المعارف بالقاهرة ( ج ١ ، ج ٢ ، ج ٣ ) .



ما طبع منها وما لم يزل مخطوطا ، فإشار الى أماكن وجود المخطوط ومواضع نشر المطبوع في كل أرجاء العالم . ولما كان من غير الممكن أن يحيط شخص واحد في فترة زمنية محددة ، مهما طال عمره ، بأطراف مثل هذا الموضوع ، فإن بدء ظهور الكتاب منذ أكثر من ثلاثة أرباع القرن في جزئين صغيرين ثم تضخمه بعد ذلك بالدليل الكبير ، الذي يمثلته الملحق بأجزائه الثلاثة العظيمة ، لا تكفي وحدها لتبرير إنجاز هذا العمل . كذلك إذا جاز للاستاذ بروكلمان أن يستعين بتلاميذه ومساعديه لمساوته في جمع المسادة اللازمة للموسوعة ، وهو الأمر المشروع في مراكز البحوث العلمية ، فإن هذا لا يكفي أيضا لتعليل كيف تم تحقيق هذا العمل ، لو لم تكن يد الباحث مادة أولية مقولة تكون له بمثابة الرشد على السير في المتاهة الكبيرة .

وهنا نسرع بالإشارة الى أن جزءا كبيرا من الفضل ، فيما حققه بروكلمان في « تاريخ الأدب العربي » ، يرجع الى ذلك النوع من كتب تراننا العربي الذي يعرف بتصنيف الطوم ، الذي كلف به كثير من مفكرى الاسلام ، مثل الفارابي والخوانزمرى وابن سينا ، والذي كان هاديا لملماء أوروبا في تصنيفهم لعلوم . وفي ذلك ينحى « مير هوف » باللائمة على طريقة ابن سينا في تصنيفه للعلوم في القانون ، فيقول انها كانت السبب فيما أصاب التصنيف عند العلماء الغربيين من مرض التقيد .

والحقيقة أن هؤلاء المفكرين عندما صنّفوا العلوم لم يكونوا يقصدون تأليف موسوعة تتناول علوم العرب بالأحصاء والتعريف ، إنما كان غرضهم الأول تربيها في طبقات المعرفة العامة ، من : نقل ومقل ، ونظري وعملي ، أو سفلى وأوسط وعلى . وهذا ما يظهر في احصاء العلوم للفارابي الذي ينقسم الى خمسة فصول تناول فيها المؤلف :

- ١ - علم اللسان وفروعه ، من : اللغة والنحو والعرف والشعر والكتابة والقراءة .
- ٢ - علم المنطق وموضوعه ، وأوجه الشبه والخلاف بين المنطق والنحو ، والقضايا المختلفة التي يستعملها المنطق ، من : برهانية ، وجدلية ، وسفسطائية ، وخطابية ، وشعرية .
- ٣ - علم التعاليم ، وهو الرياضيات ، وفيه : العدد ، والهندسة ، والناظر ( البصريات ) ، والنجوم ( الفلك ) ، والموسيقى ، وعلم الانتقال والالات التي ترفع بها وتنقل ، والحيل ( الميكانيكا التطبيقية ) .

٤ - العلم الطبيعي ( الفيزيكا ) ، والعلم الإلهي ( ما بعد الطبيعة ) .

٥ - العلم الدني ( الاخلاق والسياسة ) ، والفقه ، والكلام ( ٧٩ ) .

ويتضح من مقدمة الكتاب أن احصاء العلوم المشهورة لم يكن قصد الفارابي الاول ، بل كان من أغراضه أيضا أن يكون الكتاب : مختصرا لعلوم زمانه ، ودليلا موجزا لمن يريد التعرف

على موضوعاتها ، ومنافعها النظرية والعملية حتى يكون على بينة من ذلك اذا ما اقدم على تعلمها .  
« فبهذا الكتاب يُقدر الانسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم أيها أفضل ، وأيها أنفع ، وأيها  
أقن ... » (٨٠) .

وفكرة التصنيف الموضوعي طبقا لترتيب المعرفة تظهر بشكل أوضح عند ابن سينا ، كما  
سبقت الإشارة . فاذا كان كتاب الشفاء يمكن أن يحوى تصنيفا إحصائيا للعلوم كذلك الذى  
قدمه الفارابى ، فإن رسالة « أقسام العلوم العقلية » لابن سينا تنفرد بالترميزات المصنفة بطريقة  
عقلية خالصة . فبعد تعريف ماهية الحكمة ينقسمها أمير الفلاسفة الى قسمين : الحكمة  
النظرية المجردة ، والغاية منها : حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التى لا تتعلق وجودها  
بفعل الانسان ، ويكون المقصود انما هو حصول رأى ققط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة .  
والحكمة العملية : والغاية منها ليست حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ، بل ربما حصول  
صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو خيرا منه ، فلا يكون المقصود  
حصول رأى ققط بل حصول رأى لاجل عمل . فغاية النظرى اذن هو الحق ، وغاية العلمى هو  
الخير .

وبعد ذلك تنقسم الحكمة النظرية الى ثلاثة أقسام : العلم السفلى ( الطبيعى ) ، والعلم  
الأوسط ( الرياضى ) ، والعلم الأعلى ( الإلهى ) ، كما تنقسم الحكمة العملية الى ثلاثة أخرى ،  
هى : الأول ، فى الأخلاق ( مثل كتاب أرسطو ) ، والثانى فى تدبير المنزل ( مثل كتاب أروستو ) ،  
والثالث فى السياسة ( مثل كتابى أفلاطون وأرسطو ) .

وعلى مثل هذا النسق يكون تقسيمه لعلوم الحكمة الطبيعية الثمانية ، فى : المادة والصورة  
والحركة ، وفى : السماوات والعناصر الأربعة ، وفى : الكون والفساد والتوليد والنشوء والبلوى ...  
الخ . وهكذا الأمر فى أقسام الحكمة الفرعية الطبيعية ، ويضمونها : الطب ، وأحكام النجوم  
وعلم القراصة ، والطلسمات ، والترنجيات ، والكيمياء . ثم الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية،  
وفيهما : علم العدد ، والهندسة ، والهيئة ، والموسيقا ... الخ . وينتهى التقسيم بفروع  
العلم الأعلى ، وأقسام المنطق التسعة ( ٨١ ) .

هكذا يكون الغرض الأول من تصنيف العلوم وتقسيمها ، عند الفارابى ومن أتى بعده من  
الفلاسفة ، هو : التعريف بطبيعة كل علم بهذه إرشاد الممارسين الى فوائده النظرية والعملية ،  
ولا يكون الهدف منه علا موسوعيا شاملا ، كما هو الحال فى دوائر المعارف الإسلامية التى تعرف  
بالعلوم والعلوم والإنتاج العلمى فى تقسيماته المذكورة آنفا ، والتى نعتبر كتاب « تاريخ الأدب  
العربى » لبروكلمان من أهم نماذجها الحديثة .

( ٨٠ ) نلس الصمد ، تصدير الحقائق ، ص ١٠ . وعقيدة الخليل ، ص ٢٣ - ٢٤ .

( ٨١ ) نسخ رسائل فى الحكمة والفلسفات ، لابن سينا ، ط ١ ، ١٩٠٨ ، مصر ، الرسالة الخامسة فى أقسام  
العلوم العقلية ، ص ١٠٤ - ١١٨ .

اذن ، فالذي نريد ان نقرره هو انه اذا كان بروكلمان ، او من نحا نحوه من الدارسين المحدثين ، قد استفاد في تصنيفه الموسوعي من هذه الكتب الفلسفية في تقسيم العلوم ، فتكون الفائدة محدودة في اطار تعريفات العلوم من كلية وجزئية ، وهكذا يكون كتاب بروكلمان الذي يعتبر فهرسة شاملة للمكتبة العربية الحديثة مثالا لنوع آخر من كتب التراث ، هو : كتب فهارس المكتبات .

**والحقيقة ان المكتبة العربية عرفت انواعا من كتب الفهارس ،** اولها ذلك النوع الذي اعتنى بتصنيف العلوم ، والذي اشتغل به الفلاسفة ، وثانيها يمكن ان تمثله كتب طبقات العلماء من الاطباء والفقهاء والادباء ، والصوفية ، وغيرهم . وتحت هذا النوع تندرج الكتب التي عرفت باسم : الفهرسة او البرنامج والتي كان هدف اصحابها التعريف ببرامج العلوم التي درسوها ، فترجموا لاساتلثهم وعرفوا بما قرأوه عليهم من كتب العلم ويأتى في القام الثالث الموسوعات التاريخية الكبرى ، مثل نهاية الاوب في فنون العرب للنويري ، ومسالك الابصار للعمري ، وكذلك صبح الاعشى للقلقشندي ، وهي تحوى مقدمات في مختلف علوم العرب ، وذكر الكتب المؤلفة فيها :

اما فهرست المكتبة الحقيقية الذي نرى انه اقدم النماذج التي وصلت الينا لكتاب بروكلمان في تاريخ الادب العربى ، فهو كتاب **الفهرست لابن النديم** الذي كتب في اواخر القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) ، حوالى سنة ٣٧٧ هـ / ٩٨٧ م ومنذ ابن النديم لم تعرف المكتبة العربية مثالا لكتاب الفهرست الا بعد حوالى ستة قرون عندما صنف احمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة كتابه المعروف بـ « مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة في موضوع العلوم » ( ١٢ ) . وبعد ذلك يأتى كتاب حاجى خليفة ( ت : ١٠٦٧ هـ / ١٦٥٧ م ) ، وهو : كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، الذي نشر وترجم الى اللاتينية بمعرفة فلوجل سنة ١٨٣٥ - ١٨٥٨ .



### الفهرست لابن النديم :

كان تصنيف العلوم اذن ، وترتيب العلماء في طبقاتهم الى جانب ظهور دوائر المعارف العامة ، وفهارس المكتبات - كما رأينا - نتيجة طبيعية لكثرة الانتاج العلمى وازدهار المكتبات العربية . ويرجع الفضل لهذه الكتب ، وخاصة الفهارس في معرفتنا باسماء الكتب التي كانت متداولة في تلك العصور ، ومنها الكثير مما ضاع او لم ير النور الى اليوم .

( ٨٢ ) انظر طبعة القاهرة ( دار الكتاب الحديثة ) ١٩٦٨ ، مراجعة وتحقيق ، كامل كامل بكري وعبد الوهاب ابو النور . حيث الاشارة الى كتاب صغير ربما كان النموذج الذي القى به صاحب مفتاح السعادة ، وهو : كتاب « ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد » لـ احمد بن ابراهيم بن مساعد الانصاري السنجاري الاكلى ( ت ٧٤٩ هـ / ١٣٤٨ م ) - انظر ، ص ١٥ من المقدمة .

**والحقيقة ان الفهارس تعتبر لونا جديدا من اللون التاريخ الشامل .** واذا كان من الممكن تصنيفها بين كتب التراجم، فالحق ان موضوعاتها اشمل واعم ، فهي تاريخ للعلماء ، والعلوم ، وهي على الجملة تاريخ للحضارة العربية الاسلامية في ابهى مظاهرها وارقتها .

**ونموذج هذا الفن بلا منازع هو كتاب ابن النديم المعروف بـ « كتاب الفهرست » .** وابن النديم توفي بعد سنة ٢٧٧ هـ / ٩٨٧ م ، وهذا يعني انه يمدنا بمعلومات اصيلة عن مصادر الفكر العربي الى اواخر القرن الرابع الهجري ، الذي يعتبره بعض الكتاب ذروة الحضارة العربية . والكتاب مقسم الى عشر مقالات ( ابواب ) ، كل مقالة منها مقسمة الى عدد من الفنون (الفصول) يتراوح ما بين فنيين ولثمانية ، عدا المقالة العاشرة فهي وحدها دون تقسيم . ونصول الكتاب التي تبلغ ٣٣ فنا مرتبة على الوجه الآتي :

#### **المقالة الاولى**

- ١ - اللغة والكتابة وأنواع الخطوط .
- ٢ - كتب التراث السابقة على الاسلام .
- ٣ - القرآن : علومه وقراماته .

#### **المقالة الثانية**

- ٤ - النحو والنحويون : في البصرة وعند فصحاء الامراء .
- ٥ - النحو والنحويون : في الكوفة .
- ٦ - مدونة جديدة تمزج مذهبى البصرة والكوفة في النحو : بفداد .

#### **المقالة الثالثة**

- ٧ - التاريخ : الخبر ، والرواية ، والنسب ، والسيرة ثم التاريخ .
- ٨ - اخبار الدولة : الملوك ، والكتاب ، والقرسلون ، وعمال الخراج ، وموظفو الدواوين .
- ٩ - اخبار المجتمع : الندماء ، والجلساء ، والمقننون ، والمضحكون .

#### **المقالة الرابعة**

- ١٠ - الشعر الجاهلى والمخضرم .
- ١١ - الشعر الاسلامى : القديم والحديث والمعاصر .

#### **المقالة الخامسة**

- ١٢ - الكلام والمتكلمون ، عند : المعتزلة ، والمرجئة .
- ١٣ - الكلام والمتكلمون ، عند الشيعة : الامامية ، والزيدية ، والفلاة ، والاسماعيلية .
- ١٤ - الكلام والمتكلمون ، عند : المجرة ، والحنوية .
- ١٥ - الكلام والمتكلمون ، عند الخوارج على فرقهم .
- ١٦ - التصوف : السليح ، الزهاد ، العباد ، المتصوفة ، اصحاب الوساوس والخطرات .

**المقالة السادسة : ١٧ - المدرسة المالكية .**

١٨ - المدرسة الحنفية .

١٩ - المدرسة الشافعية .

٢٠ - المدرسة الظاهرية : داود وأصحابه .

٢١ - مدرسة التشيع .

٢٢ - مدرسة الحديث .

٢٣ - الطبري ومدرسته .

٢٤ - مدرسة الخوارج .

**المقالة السابعة : ٢٥ - الفلسفة : الطبيعية ، والنظرية .**

٢٦ - العلوم الرياضية : الهندسة ، الارتماطيقا ، الموسيقى ، الحساب ، النجوم ، صناعات الآلات وأصحاب الحيل والحركات ( الميكانيكا من نظرية وتطبيقية .

٢٧ - الطب : الطب ( النظري ) ، التطبيق ( العملى ) ، عند القدماء ( يونان وعرب ) والمحدثين .

**المقالة الثامنة : ٢٨ - الاسمار ، والخرافات .**

٢٩ - الشعوذة ، والسحر .

٣٠ - كتب متنوعة مجهولة المؤلف .

**المقالة التاسعة : ٣١ - المذاهب غير الإسلامية : الصابئية ، الشنوية ، النوبة ، والديصانية ، والخرمية ، والمرقيونية ، والمزدكية .****المقالة العاشرة : ٣٢ - المذاهب خارج دولة الاسلام في : الهند والصين وغيرها .**

٣٣ - الكيمياء والصناعة : عند القدماء والمحدثين - وهى آخر فنون الكتاب ( ٨٢ ) .



### في الدين المقارن :

هذا من حيث الشكل التخطيطي للفهرست، أما من حيث الموضوع ، فإن النديم عندما يتحدث في موضوع الدين يذكر أسماء الكتب المؤلفة في الديانات القديمة ، ويضع الصائبة بين أصحاب الكتب المنزلة ، على أساس أنهم الحنفاء الإبراهيمية الذين آمنوا بأبراهيم . وهذا الأمر مهم بالنسبة لتاريخ دولة الخلافة التي لم تجد مناصاً من الاعتراف بأصحاب الديانات الشرقية القديمة من وعابها فاعتبرتهم من أهل الكتاب ، أي من أهل الذمة .

والكلام في الديانات القديمة هو المدخل الطبيعي لمعالجة موضوع القرآن والكتب المؤلفة فيه ، والقراء السبعة ، وهم : أبو عمرو ، ونافع ، وابن كثير ، وعاصم ، وابن عامر ، وحمزة ، ثم الكسائي ( على بن حمزة بن يعم بن فيروز الكوفي - ت بالري ١٧٩ هـ ) .

وهو يسمى الكتب المؤلفة في القراءات ، وفي لغات القرآن ، وفي النقط والشكل للقرآن ، وفي معاني القرآن وشكله ومجازه . والكتب المؤلفة في عدد آي القرآن ، والمؤلفة في ناسخ القرآن ومنسوخة . كل ذلك حسب آراء أهل المدينة ، وأهل مكة ، وأهل الشام ، وأهل الكوفة ، وأهل البصرة لم أهل بغداد . وهي المراكز العلمية الأولى في دولة الخلافة ، وكان لكل منها منهاج وطريقته الخاصة في الدراسة التي تميزها عن غيرها .



### في الحديث وعلم التاريخ :

وفيما يتعلق بالحديث يذكر المحدثين الأوائل ، ومنهم : أحمد بن حنبل ، وأشهر تليفه « كتاب المسند » الذي يحتوي على أكثر من أربعين ألف حديث . ويذكر المروزي ( أحمد بن محمد بن الحجاج ) صاحب « كتاب السنن يشاهد الحديث » . والبخاري ( أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ) من علماء الحديث الثقات ، ويذكر له « كتاب التاريخ الكبير » ، و « كتاب التاريخ الصغير » الذي يمكن أن يكون تلخيصاً للكتاب السابق ، و « كتاب السنن في الفقه » ، وغير ذلك ، إلى جانب « كتاب الصحيح » .

أما مسلم بن الحجاج ، فله : « كتاب التاريخ » ، و « كتاب الأسماء والكنى » ، إلى جانب « كتاب الصحيح » .

وهذا يعني أن التاريخ الإسلامي نشأ في كنف أهل الحديث كعلم محقق يخضع لقواعد النقد المعروفة عندهم « بالجرح والتصديق » . وبناء على ذلك فهؤلاء المحدثون هم أوائل المؤرخين أيضاً ، وذلك بعد مرحلة الأخبار والإخباريين . وهذا ما ينطبق على الطبري الذي عمل كتابه في التفسير ، فكان روح المناقشة لدى ابن داود السجستاني ، وهو المحدث الراوية فعمل هو الآخر كتاباً في التفسير .



**الفقه :**

وإن التديم عندما يتكلم عن الفقهاء يذكر مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) ، وله « كتاب الموطأ » ، ورسائله إلى الرشيد ، ويتبعه بتلاميذه (اصحابه) : وأشهرهم من المصريين ، مثل : عبد الله ابن عبد الحكم ، وعبد الرحمن بن القاسم ، وأشهب بن عبد العزيز ، واليث بن سعد - وله « كتاب التاريخ » ، ومسائل في الفقه .

أما أبو حنيفة النعمان ( الذي كان خازنًا بالكوفة : ت ١٥٠ هـ ) فقد غلب عليه الرأي . وكذلك الأمر بالنسبة « لتلميذه » ابن يوسف قاضي بغداد ( ت ١٨٢ هـ ) ، وله كتب في فرائض الإسلام ، إلى جانب « كتاب الرد على مالك بن أنس » ، وكتاب رسالته فيخراج إلى الرشيد ، و « كتاب الجوامع » الذي ألفه ليحيى بن خالد ( البرمكي ) ، ويحتوى على ٤٠ كتابا ، ذكر فيه اختلاف الناس والرأي الذي يؤخذ به .

ومن الشافعي ( أبو عبد الله محمد بن إدريس - ت ٢٠٤ هـ ) يذكر أنه كان شديدا في التشيع ، ونظن أنه يقصد الحب لال أبي طالب . ويذكر من كتبه : « كتاب سير الواقدي » ، و « كتاب سير الأوزاعي » ، و « كتاب إبطال الاستحسان » . ومن تلامذة الشافعي المصريين الربيع بن سليمان المصري ، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم - الذي يميز عن أخويه المالكيين - ثم حرمله بن يحيى المصري .

أما عن مذهب أهل الظاهر ، فيذكر إمام الظاهرية داود بن علي ( بن خلف ) الإصفهاني فهو أول من استعمل قول الظاهر ، وأخذ بالكتاب والسنة ، وألف مأسوي ذلك من الرأي والقياس . ولداود « كتاب الإيضاح » ، و « كتاب الإنصاح » و « كتاب الأصول » ، و « كتاب الحكم على تارك الصلاة » ، ..... الخ . ومن تلامذته : محمد بن داود الذي كان فقيها على مذهب أبيه .

ورغم أن ابن التديم يضم هذه المقالة بنبذة سريعة عن الشيعة ، مما يستشعر منه أنه ربما قصد إلى اظهار الشيعة كطائفة ، مثل بقية الطوائف التي ذكرها ، فإنه يخص للشيعة وفقرهم فصلا مستقلا في المقالة السادسة .

**في النحو واللفة : البصريون :**

وفي النحو واللفة يذكر البصريين ، ويرجع أن أبا الأسود الدؤلي هو واضع أصول النحو ، وليس عبد الرحمن بن هرم . وينص على أن أبا الأسود نحا في ذلك نحو علي بن أبي طالب ، فكان الإمام هو مؤسس علم النحو . وهو يفسر طريقة أبي الأسود الذي كان يستخدم النقط للشكل : فأنفتح نقطة في أعلى الحرف ، والضم نقطة بين يدي الحرف ، والكسر نقطة من تحت الحرف . ومن أخذ النحو عن الدؤلي : عيسى بن عمر الثقفي ( ت ١٤٩ هـ ) .

اما الخليل بن أحمد (ت ١٧٠ هـ) ، فكان غاية في استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس وهو أول من استخرج العروض ، وحسن به أشعار العرب . وله « كتاب العين » ، وكان في ثمانية وأربعين جزءا - بيعت نسخة منه في سنة ٣٤٨ هـ بالبصرة ، بخمسين دينارا ، وكان قد أتى به وراق من خراسان ، من خزائن الطاهريين ولقد سمى الكتاب « كتاب العين » لان حروفه على ما يخرج من الحلق واللهاوت ، وأولها : العين الحاء ، الهاء ، القين ، أقفاف ... الخ .

وللخليل أيضا « كتاب النغم » ، و « كتاب العروض » ، و « كتاب النقط والشكل » ، و « كتاب الإيقاع » . وهذا الامر يبين العلاقة بين علم اللغة وبين الموسيقى والفن .

وسيبويه من تلاميذ ( أصحاب ) الخليل ، وهو الذي قنن اللغة العربية ، واثم النحو في شكله الأخير . وكتابه المعروف بـ « كتاب سيبويه » لم يسبقه الى مثله احد قبله ، ولم يلحق به بعده .

ومن مشاهير النحويين الأصمعي ( عبد الملك بن قريب ) ، والمبرد ( محمد بن يزيد الأزدي - ت ٢٨٥ هـ ) ، وله « كتاب الكمال » ، و « كتاب الروضة » ، و « كتاب الاشتقاق » ، و « كتاب المدخل الى سيبويه » ، و « كتاب قطان ومدنان » ومن تلامذة المبرد في النحو : الزجاج معلم أولاد الخليفة المعتضد ، وله : « كتاب الجهرة في علم اللغة » و « ابن السراج » ( أبو محمد بن درستويه ) ، وله : « كتاب الأصول الكبير » و « كتاب الاشتقاق » و « كتاب شرح سيبويه »



### الكوفيين :

وبأى بعد ذلك النحويون واللغويون الكوفيون ، وعلى رأسهم الكسائي ( أبو الحسن علي بن حمزة بن بهمن بن نيروز - ت ١٩٧ هـ ) : معلم الأمين والمأمون . وسمى الكسائي لاقتصاده في ملبسه ، اذ كان يحضر بعض المجالس والناس عليهم الحلل ، وعليه كساء ورداء . وله : « كتاب مختصر النحو » ، و « كتاب القراءات » .

ومنهم الفراء ( أبو زكريا يحيى بن زياد ) : تلميذ الكسائي . ثم السكيت تلميذ الفراء ، ثم ابن السكيت ( يعقوب ) ، وهو من علماء بغداد ، وكان مؤدبا لولد الخليفة المتوكل ، ثم ابن يعقوب ، وهو يوسف الذي نادى المعتضد وخص به .

ومن الكوفيين أيضا : ابن قتيبة الدينوري ( ت ٢٧٠ هـ ) : صاحب « عيون الأخبار » . وأبو حنيفة الدينوري : صاحب « كتاب الأخبار الطوال » ، وله « كتاب النبات » ، و « كتاب الفصاحة » ، و « كتاب البحث في حساب الهند ( الهندسي ) » ، و « كتاب البلدان » ، و « كتاب الجبر » .





في الشعر :

وفي الشعر والشعراء يذكر ابن النديم والرواة والشعراء الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين ، ودواوينهم إلى أول الدولة العباسية ، من : امرؤ القيس ، وزهير بن أبي سلمى ، إلى جرير والاختل ( شاعر بني أمية ) ، وبشار ابن برد ، وأبي العتاهية ، وأبي نواس ، والبحتري ، وابن الرومي ( على بن العباس ابن جرير ) . ومن النساء يذكر : عليّة ابنة المهدي - ولها مشرورقات ، والورقة سليمانبة ، مقدار ما فيها عشرون سطرا - ورور الزرقاء ، والزلفاء ( مقلّة ) ، وفصل الشاعرة .

أما الشعراء الكتاب ، فمنهم : يحيى بن خالد ، وهو مقل . والفصل بن يحيى ، وجعفر بن يحيى ، وابن المقفع ، والفصل بن الربيع ، والحسن بن سهل ، وهم مقلون أيضا . أما سهل بن هارون فله ٥٠ ( خمسون ) ورقة وإبراهيم بن العباس الصولي وله ٢٠ ( عشرون ) ورقة ، ومحمد بن عبد الملك الزيات وله ٥٠ ( خمسون ) ورقة ، وأبو القاسم جعفر بن محمد بن حذار كاتب الدولة الطولونية ، وله ٧٠ ( سبعون ) ورقة .

والشعراء المحدثون منهم شعراء الحمدانيين ، مثل : أبي الطيب المتنبي ، « وقد عرب شعره » بمعنى أنه أعاده إلى فحولته الأولى بعد تطوره الرقيق على أيام العباسيين - وله ٣٠ ( ثلاثمائة ) ورقة ، وابن نباتة ( ت بعد ٤٠٠ هـ ) ، ثم يأتي الشعراء الشاميون ثم الكتب التي لم يعرف أصحابها على وجه الدقة .

في التاريخ : المؤرخون المحترفون :

وفي التاريخ يصنف أصحابه إلى : أخباريين ، ونسابين ، ثم أصحاب السير والاحداث ، ويذكر أسماء كتبهم . وهو يبدأ بأخبار الطبقة الأولى ، مثل : عبيد ابن شربة الجهمي في زمان معاوية ، وله « كتاب الامثال » ، و « كتاب الملوك وأخبار الماضين » . ومنهم صغار العبدى ، وكان خارجيا ، وابن الكواء ، وكان شيعيا ، وسعد القصير مولى بني أمية . ثم عوانه ( بن الحكم الضير - ت ١٤٧ ) ، وله « كتاب التاريخ » ، و « كتاب سيرة معاوية وبني أمية » .

ومن أخباري الصدر الأول : ابن اسحق ( ١٥٠ م ) ، وأبو مخنف ، وسيف بن عمر ، ومحمد بن السائب الكلبي ، وابن هذا الأخير هشام ، والواقدي ، والمدايني ( ت ٢٢٥ هـ ) ، والبلاذري ، وأبو الفرج الأصفهاني ( ت بعد ٣٦٠ هـ ) . وآخر من رآه ابن النديم من الأخباريين ، هو المزياني ( أبو عبد الله محمد بن عمران الخراساني - ٢٩٧ هـ - ٣٧٨ هـ ) .

وتتلخص أهمية المزياني في أن ابن التديم يعدد له ٨ (ثمانية وأربعين) مؤلفاً، ما بين رسالة في ٨٠ (ثمانين) ورقة وموسوعة في ١٠ (عشرة) آلاف ورقة، وتبلغ جميعاً حوالي ٤٠ (أربعين) ألف ورقة. وهي تتناول مختلف العلوم، من: الشعر، والأخبار، والدين، واللغة، والجغرافية، والفلك، وعلم الكلام، والفقه ثم الزراعة.



### رجال الدولة في دنيا العلوم عامة :

وفي أخبار الملوك والكتاب وعمل الخراج وأصحاب الدواوين يذكر إبراهيم بن المهدي بن المنصور : « أول نايع نبغ من بني العباس » ، والفنّي والموسيقى الدائع الصيت . وله : « كتاب ادب إبراهيم » ، و « كتاب الطيخ » ، « كتاب الطب » ، و « كتاب الفناء » . أما ابن المعتز (ميد الله بن المعتز بن المتوكل) فقد ألف كتباً كثيرة ، منها : « كتاب الزهر والرياح » ، و « كتاب البديع » ، و « كتاب حلى الأخبار » ، و « كتاب الجمع في الفناء » .

وكان الفتح بن خافان - أقرب المقربين إلى المتوكل - ثالث ثلاثة لإيجارهم في حبال الكتب أحد . والآخرون هم : الجاحظ ، وأسماعيل بن إسحق القاضي .

وكذلك عرف طاهر بن الحسين ، وابنه الحسين بن طاهر ، بانهما شاعران مترسلان ، ولكل منهما مجموع رسائل ، أشهرها رسالة إلى المأمون عن فتح بغداد ، وابن المقفع (روزبه) الذي دخل في خدمة المنصور ، كان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي ، وقد نقل عدة كتب من الفارسية إلى العربية ، مثل : « كتاب خد بنامة » في السير ، و « كتاب آيين نامه » في الإصر ، و « كتاب كيلة ودمنة » ، و « كتاب مزلّة » ، و « كتاب التاج » في سيرة أنوشروان .

وكان علي بن عبيدة الريحاني مقرباً من المأمون ، وله العديد من المصنفات ذات الطابع الحكمي أي الفلسفي . ويعتبر الجهشيارى أحد الكتاب الإخباريين ، وله « كتاب الوزراء والكتاب » و « كتاب ميزان الشعر » .

وقدامة بن جعفر كان فصيحا فيلسوفاً ، ممن يشار إليه في علم المنطق وله « كتاب الخراج » و « كتاب نقد الشعر » ، و « كتاب دريان الفكر » و « كتاب السياسة » ، و « كتاب صناعة الجدول »

والصلي (أبو إسحق إبراهيم بن هلال - قبل ٣٨٠ هـ) له ديوان شعر ، و « كتاب مراسلات الشريف الرضي » ، و « كتاب دولقني بويه وأخبار الديلم » الذي يعرف ب « التناجي » وللمصاحب بن عباد ، فريد عصره في البلاغة والفصاحة ، « كتاب ديوان الرسائل » ، و « كتاب الكافي » في رسائل الأديبة ، و « كتاب الإمامة » في تفضيل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وتبجيل الإمامة من تقدمه ، و « كتاب الوزراء » ، و « كتاب الأعياد وفضائل النروز » .

اما من كتب الخراج ومن كتب في الخراج ، فيذكر ابن بشار الكاتب الذي رأى ابن النديم مسودة كتابه في الخراج ، وتقع في نحو الف ورقة، وابن سريج ، وله « كتاب الخراج الكبير » في جزأين ، و « كتاب الخراج الصغير » .

ولقد سار أبو زيد البلخي ( أحمد بن سهل ) في تصنيفاته وتأليفه على طريقة الفلاسفة ، ولو أنه بأهل الادب اشبه - وبسبب طريقتة الفلسفية رماه البعض بالاحاد . ولأبى زيد : « كتاب شرائع الاديان » و « كتاب اقسام العلوم » و « كتاب السياسة الكبيرة » و « كتاب السياسة الصغيرة » ، وكتاب في حدود الفلسفة ، و « كتاب ما يصح من احكام النجوم » و « كتاب فضيلة علوم الرياضيات » و « كتاب الشطرنج » و « كتاب رسالته في مدح الوراقة » .



### في الموسيقى والفناء :

ثم تاتي اخبار النماء والجلساء والادباء والمغنين والمضحكين ، واسماء كتبهم . واشهرهم بطبيعة الحال ، اسحق بن ابراهيم الموصلي ( ١٥٠ - ٢٣٥ هـ ) ، وهو فارسي الاصل ، وكان راويا للشعر والمآثر ، كما كان هو نفسه شاعرا حاذقا بصناعة الفناء ، يرتزق من مدة اعطية اى رواب .

ومن كتب اسحق الموصلي : كتاب اغانيه التي غنى بها ، و « كتاب اخبار عزة الميلاء » ، و « كتاب اغاني معبد » ، و « كتاب النادمات » و « كتاب النغم والإيقاع » و « كتاب قيسان الحجاز » و « كتاب مناداة الاخوان وتسامر الخلان » و « كتاب اخبار معبد » ، وابن سريج ، واغانيهما . اما اشهر كتبه ، فهو : « كتاب الاغاني الكبير » ( في ١١ جزءا ) ، ولوان أبا الفرج الاصفهاني يروى أن مقدمة الكتاب فقط لاسحق ، اما الكتاب نفسه فهو من وضع احد الوراقين الذين كانوا على صلة بالموصلي .

ويونس الكاتب ، المعروف بيونس المغني من أهل فارس ، ادرك الدولة العباسية - يقال انه استاذ ابراهيم بن المهدي في الفناء . وليونس كتب مشهورة في الاغاني والمغنيات ، منها : « كتاب مجرد يونس » و « كتاب القيان » و « كتاب النغم » .

هذا ، ولقد ظهرت قواميس للاغاني ، مثل : « كتاب النصيب » ( حسن بن موسى ) ، وهو كتاب الاغاني على حروف المعجم ، ذكر فيه من أسماء المغنين والمغنيات ، في الجاهلية والاسلام ، كل طريق وغريب .

ومن مشاهير العازفين على الطنبور : ابو حشيشة ( محمد بن علي بن أمية ) ، الذي كان طنبوريا حاذقا في صنعه ، وله « كتاب المغني المجيد » ، الذي رأى ابن النديم بخط هتيق ، و « كتاب اخبار الطنبوريين » . ومن حجلة ، حفيد البرامكة ( ت ٣٣٦ هـ ) ، فهو شاعر مغن

مطبوع في الشعر ، حاذق بصناعة غناء الطنبور، له : « كتاب الطبخ » و « كتاب الطنبورين » و « كتاب فضائل السكاج » و « كتاب النديم » وأبو أيوب المديني ( سليمان بن أيوب ) كان من أهل المدينة الظرفاء ، عارفا بأخبار العتقين . وله عدة كتب في ذلك ، منها : كتاب أخبار مرة الميلاد و « كتاب ابن مسجح » و « كتاب قبان الحجاز » و « كتاب قبان مكة » و « كتاب طبقات العتقين » و « كتاب النظم والإيقاع » و « كتاب المتادمين » و « كتاب أخبار ظرفاء المدينة » ، الخ . . . . .



### في الفلك والنجوم :

أما عن الفلك والنجوم فهناك اسرة توارثت هذا الفن الذي أصبح علما لها ، هي : اسرة آل المنجم . وأولها : يحيى بن أبى منصور أبان الذى كان مولى للمامون ، وكان متصلا بالوزير الفضل بن سهل ، يعمل براهيه في أحكام النجوم - الى حادثة الفضل . وأتى بعد يحيى ابنه على الذى اتصل بالفتح بن خاقان ، ومن كتبه : « كتاب أخبار اسحق بن ابراهيم الموصلى » و « كتاب الطبخ » . ثم ابنه ابو احمد يحيى بن على ( ت ٣٠٠ هـ ) ، الذى نادى الموفق ومن اتى بعده من الخلفاء . ومن آل المنجم : ابو عبد الله هارون بن على بن يحيى ( ت ٢٨٨ هـ ) ، وأبو الحسن على بن ماهان بن على ، الذى توفى وعمره ٧٦ عاما في سنة ٣٥٢ هـ ، وله : « كتاب شهر رمضان » الذى عمله للراضى ، و « كتاب النوروز والمهرجان » و « كتاب الرد على الخليل في العروض » ، وكتابه في الفرق بين ابراهيم بن المهدي واسحق الموصلى في الفناء .



### في الجغرافية :

وفي مقدمة الجغرافيين يذكر ابن النديم الوزير الجيهاني ( أبو عبد الله احمد بن محمد بن نصر ) ، وزير صاحب خراسان ( نصر بن احمد الساماني ) ، وله : « كتاب المسالك والممالك » .

أما ابن خرداذبه ( ابو القاسم عبد الله بن احمد ) ، الذى كان جده خرداذبة مجوسيا أسلم على ايدي البرامكة ، فقد تولى البريد والخبر بنواحي الجبل ، ونادم الخليفة المعتمد . ولابن خرداذبة : « كتاب المسالك والممالك » ، الى جانب كتب أخرى ، هي : « كتاب جمهرة أنساب الفرس والنواقل » ، « كتاب الطبخ » و « كتاب اللهو والأفاقي » و « كتاب الأنواء » و « كتاب التمداء والجلساء » وللسرخسى ( أبو الفرج احمد بن الخطيب ) أيضا : « كتاب المسالك والممالك » و « كتاب السياسة » و « كتاب أدب الملوك » و « كتاب الدلالة على أسرار الفناء » .



**ادب خفيف ، وموضوعات طريفة :**

يأتى أبو بكر الصولى ( محمد بن يحيى بن العباس - ت ٣٣٠ هـ ) ، فى أول قائمة الادباء والظرفاء . فالصولى هو : معلم الخليفة الراضى ثم نديمه ، ونديم المكتفى ، والمقتدر بعده . وكان ، الى جانب ادبه وظرفه ، جماعا للكتب ، كما كان من « لعب اهل زمانه بالشرطنج ، وله فيه كتاب » . اما اشهر مؤلفاته فهو « كتاب الاوراق فى اخبار الخلفاء والشعراء » ، ولم يتمه . ويقرر ابن النديم ان الكتاب منحول ، اذ نقل نقلا عن كتاب المريدى فى الشعر والشعراء ، وانه اى ابن النديم ، رآى « دستور الرجل فى خزانة الصولى » ، فافتضح به .

ومن الادباء ابو العنسى الصميرى ( قاضى المصرية ) ، وكان من ندماء المعتمد ، وله « كتاب العاشق والمعشوق » و « كتاب مساوىء العوام واخبار السفلة » و « كتاب تفسير الرؤية » و « كتاب طوال اللحيين » ، الى جانب كتب فى علوم متنوعة ، مثل : « كتاب الرد على المنجمين » و « كتاب هندسة العقل » و « كتاب الرد على ابى ميخائيل الكيمائى » و « كتاب الجوارشن والدرياقات » و « كتاب كى الدواب » .

ومن الظرفاء : ابو العير الهاشمى ( ت ٢٥٠ هـ ) ، ولم يكن فى الدنيا صناعة الا وهو يعملها بيده ، حتى انه كان يعجن ويخبز . وله كتاب سماه « جامع الحمامات وماوى الرقامات » ، و « كتاب النادمة واخلق الخلفاء والامراء » . والظاهر ان ابا العير راح ضحية انفلت لسانه ، اذ قتله قوم من الرافضة سمعوه يتناول علبا - كرم الله وجهه - فرموا به من سطح كان نائما عليه فمات . ولقد خلف ابا العير فى الحمامة ظريف اسمه الكتنجى ، وله : « كتاب جامع الحمامات واصل الرقامات » و « كتاب الملح والمحقين » و « كتاب الصفاهنة » .

ونجد بين الادباء والظرفاء الكاتب الشهير : المسعودى ، صاحب « كتاب مروج الذهب » ، رغم ان ابن النديم يعرف انه : « مصنف لكتب التواريخ واخبار الملوك » ، وانه يذكر الى جانب مروج الذهب ، « كتاب ذخائر العلوم وما كان فى سائر الدهور » ، و « كتاب الاستدكار لما مر فى سالف الاعمار » و « كتاب التاريخ فى اخبار الاسم من العرب والعجم » - وهو الكتاب الذى نظن انه ربما كان النموذج الذى اقتدى به ابن خلدون ، ليس فى العنوان فقط بل فى طريقة تصنيف المقدمة .

وبما كان لابن النديم الحق فى وضع المسعودى ، بين الادباء والظرفاء ، وذلك لان المؤرخ والجغرافى الكبير لم يعالج التاريخ على انه تسجيل للاحداث السياسية فقط ، بل على انه احوال المجتمع بصفة عامة ، واحوال الطبقة المترفة خاصة ، من : الخلفاء والوزراء وكبار رجال الدولة ، ووصف مجالسهم ونواديرهم مع الشعراء والفنانين واصحاب الحرف ، الى جانب

الكلام عن العادات والتقاليد والمذاهب - وكل ذلك بهدف تقديم الروايات الطريفة والقصص الغريبة ، الى جانب الاستشهاد في التاريخ بال نماذج الادبية مما يجعل المسعودي بحق اديبا او كاتباً موسوعيا، حتى ان كتابه «مروج الذهب» اصبح صنوا لكتاب الاغانى للاصفهاني كمرجع لعارسي الادب والتاريخ .

• • •

### في الشطرنج :

ويأتي بعد ذلك الشطرنجيون الذين الفواقي اللعب بالشطرنج . ومنهم العدلي والرازي اللذان كانا يلعبان بين يدي المتوكل . والعدلي هو اول من الف كتابا في الشطرنج ، وكذلك في النرد . ثم الصولي- صاحب كتاب الاوراق ، لذى مر ذكره - وكان من العب اهل زمانه بالشطرنج، والذي الف « كتاب الشطرنج » ثم تقحه وزاد فيه في نسخة ثانية . ومنهم اللجلج ( ابو الفرج محمد بن عبيد الله ) الذي مات بعد سنة ٣٦٠ هـ في شيراز ، وله « كتاب منصوبات الشطرنج » .

• • •

### علم الكلام : عند المنزلة والمرجئة :

وفي موضوع فلاسفة الاسلام الاوائل من المتكلمين ، يبدأ صاحب الفهرست بذكر واصل بن عطاء الفراء ( ت ١٣١ هـ ) ، وله : « كتاب اصناف المرجئة » و « كتاب المنزلة بين المنزلتين » و « كتاب الخطب في التوحيد والعدل » و « كتاب السبيل الى معرفة الحق » .

وبعد واصل يأتي العلاف ( ابو الهذيل محمد ) ، شيخ البصريين في الاعتزال ، ثم النظام الذي كان متكلماً شاعراً ، والذي حاول أن يدخل ابا نواس في المذهب فكان يدعوهُ الى القول بالوعيد، وكان يصفه لابانه حتى قال فيه ابو نواس :

فقل ان يعمى في العلم فلسفة      حفظت شيئا وغابت عنك اشياء  
لا تحظر العفو ان كنت امرا حرجا      فان حظسرك في الدين اودام

اما ثامعة بن اشرس ، تلميذ العلاف ، فكان من جلة المتكلمين بالمنزلة . ولقد قرىه الرشيد ثم انه سخط عليه نجسه لما تقم على البرامكة - لاختصاصه بهم - ثم انه بلغ من المامون منزلة جليلة حتى وشحه للوزارة ، ولكنه امتنع وأشار عليه ان يستوزر احمد بن ابي خالد بدلا منه . ولبنت مكاة لعمامة من الخلافة ، وبالتالي مكانة العلماء ، الى حد انه كان لا يقوم لطاهر بن الحسين، وهو رجل الدولة العظيم آثد ، بينما كان يقوم للعلاف ويأخذ ركابه حتى يتزل . وعندما يسأله الخليفة عن ذلك يقول « استأني منذ ثلاثين سنة » .

واما الجاحظ - وهو من المتكلمين - فقد ادخل اشكال القياس المنطقية في اساليب البلاغة او الخطابة ، وذلك في البديع المعروف بالقول الموجب . والمثل لذلك رسالته الى محمد بن عبد الملك الريات التي يقول فيها : « المنفعة توجب المحبة ، والمضرة توجب البغضاء ، المضادة توجب العداوة . خلاف الهوى يوجب الاستئثار ، ومتابعته توجب الالفة . امانة توجب الطمأنينة ، الخيانة توجب المنافرة . العدل يوجب اجتماع القلوب ، الجور يوجب الوحشة . التكرار يوجب المقت ، التواضع يوجب المودة . الجود يوجب الحمد ، البخل يوجب المذمة . التواني والهويانا يوجبان الحسرة ، الحزم يوجب السرور ، التفرير يوجب الندامة ، العذر يوجب العذر ، اصابة التدبير توجب ثواب النعمة . . . . الخ » .

وابن الراوندي ( ابو الحسين احمد بن يحيى ) ، من اهل مرو الروذ ، لم يكن هناك احق منه بالكلام ، ولو انه انسلخ عن المذهب لان علمه كان اكثر من عقله حتى صارت اكثر كتبه الكفريات . ومما ألف من الكتب الملعونة : كتاب يحتج فيه على الرسل عليهم السلام ويبطل الرسالة - هذا ، ولو انه تاب عند موته .

ويعرف أبو علي الجبائي ( محمد بن عبد الوهاب - توفي ٣٠٣ هـ ) بأنه ذال الكلام وسهله ، ويسر ما صعب منه ، واليه انتهت رئاسة البصريين في زمانه ، قبل أن يصير الى بغداد .

وكان ابن الاخشيدي ( ابو بكر احمد بن علي بن منجور الاخشيدي - توفي ٣٢٦ هـ ) من اغاضل المتزلة وصلحاتهم وزهادهم . فقد كان يعطي نصف غلة ضيعته لاهل العلم ، ومن كتبه : « كتاب النقض على الخالدي في الارجاء » و « كتاب اختصار كتاب ابي علي في النفي والاثبات » و « كتاب اختصار التفسير للطبري » .

ومن كتب ابي هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي « ت في بغداد ٣٢١ هـ » : « كتاب الانسان » و « كتاب النقض على ارسطاليس في الكون والفساد » و « كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها » .

ومن يمثل اتجاه المعارضة للفلسفة اليونانية التي اثرت في الجدل الاسلامي ( الكلام ) : ابو عبد الله الحسين بن علي المعروف بالجهل والكاغدي ( الوراق ؟ ) ، وهو بصري توفي بمدينة السلام ( بغداد ) سنة ٣٩٩ هـ . والكاغدي فقيه ( على مذاهب اهل العراق ) متكلم ( يستخدم المنطق للدفاع عن الدين ) . ومن كتبه في الكلام : كتاب نقض كلام الراوندي في ان الجسم لا يجوز ان يكون مختزعا لا من شيء و « كتاب نقض كتاب الرازي في انه لا يجوز ان يفعل الله تعالى يد ان كان غير فاعل » و « كتاب الكلام في ان الله تعالى لم يزل موجودا ولا شيء سواه » .



### الكلام عند الشيعة الإمامية والزيدية :

لقد أشار ابن النديم في فصل متكلمي المعتزلة والمرجئة الى بعض متكلمي الشيعة ، ويبدأ ذلك بأن المرى الوفاء ، الذي كان يتشيع ، رفض الاستجابة الى اغراء الرمانى ( أبى الحسن على بن عيسى ) في أن يقول بالاعتزال . وفي ذلك ينسب اليه أنه قال :

ومعتزلى رام عزل ولايتى	عن الشرف العالى بهم وارتفاعه
فما طاولعتنى النفس ان اطيعه	ولا آذن القرآن لي في اتباعه
طبعت على حب الوصى ولم يكن	ليثقل مطبوع الهوى عن طباعه

وعلى العكس من ذلك يذكر أن هشام بن الحكم ، الكوفي الذى رحل الى بغداد ، انتقل الى القول بالإمامة بالدلائل والنظر ، واصبح من جلة اصحاب جعفر الصادق ، حتى قال ابن النديم : انه الذى فتح الكلام في الإمامة ، وهذب المذهب . وله : « كتاب الإمامة » و « كتاب الرد على من قال بإمامة المفضول » و « كتاب ألوصية الرد على الزنادقة » و « كتاب الرد على اصحاب الانسين » و « كتاب التوحيد » و « كتاب الجبر والقدر » و « كتاب الرد على ارسطاليس في التوحيد » ثم « كتاب المعتزلة » .

ومن اصحاب جعفر الصادق : ابو جعفر محمد بن النعمان المعروف بشيطان الطاق ، بينما سمى الشيعة بؤمن الطاق ، نسبة الى طاق الحامل بالكوفة حيث كان ينزل . وله مناظرات مع زيد بن زين العابدين في امامة جعفر الصادق ، وله مناظرات مع أبى حنيفة ، في : « الغيبة » و « الرجعة » و « زواج النمة » و « شرب النبيذ » وله : « كتاب الرد على امامة المفضول » .

اما أول من تكلم في مذهب الإمامة ، فهو على بن اسماعيل بن ميشم النمار ، وله : « كتاب الإمامة » و « كتاب الاستحقاق » .

وكان ابو سهل النوبختي ( اسماعيل بن على بن نوبخت ) من كبار الشيعة . وهو صاحب نظرية جديدة ( رأى ) في « الغيبة » ، اذ كان يقول : « ان ( انى ؟ ) اقول ان الامام محمد بن الحسن ( العسكري ) ، ولكنه مات في الغيبة ، وكان تلاه في الغيبة ابنه ، وكذلك فيما بعد من ولده ، الى ان ينفذ الله حكمه في اظهاره » . وهو يعنى بذلك ان « الرجعة » لن تكون لمحمد بن الحسن ( الامام الـ ١٢ ) بل لامام من نسله . ومن تأليف النوبختي : « كتاب الاستيفاء في الإمامة » و « كتاب الرد على الفلاة » و « كتاب نقض رسالة الشافعي » و « كتاب حدوث العالم » و « كتاب الرد على اصحاب الصفات » ، ثم « كتاب ابطال القياس » .

ورغم انتشار الكلام ، الذى عرف بالمعتزلة ، بين الشيعة ، فقد كان الجمع بين التشيع والاعتزال امرا غير مستحب . فالحسن بن موسى النوبختي ، ابن اخت أبى سهل ، الذى عرف بأنه متكلم فيلسوف ، كانت المعتزلة تلميذه والشيعة تلميذه . ويرجع صاحب الفهرست



انه : الى خير الشيعة اقرب ، لان آل نوبخت معروفون بولاية علي وولده في الظاهر . وللحسن : « كتاب الرد على اصحاب التناسخ » و « كتاب التوحيد » و « كتاب حدث المال » و « كتاب اختصار الكون والفساد لارسطاليس » و « كتاب الامامة » الذي لم يتمه . وعلى ايام ابن النديم كانت رئاسة متكلمي الشيعة قد انتقلت الى ابن المعم .

**عند الزيدية :** اما عن الزيدية فهم الذين قالوا بالامامة زيد بن علي زين العابدين ، ثم قالوا بعده بالامامة في ولد فاطمة كائنا من كان بعد ان يكون عنده شروط الامامة . ويذكر ابن النديم ان اكثر المحدثين ( الفقهاء ) كانوا على هذا المذهب ، مثل : سفيان بن عيينة ، وسفيان الثوري ، وصالح بن حي ، وغيرهم .

ومن مشاهيرهم : ابو الجارود ( زياد بن المنذر العمدي ) ، وفصيل الرسان ، والحسن بن صالح بن حي - الذي مات متخفيا سنة ١٦٨ هـ ، وكان من كبار الزيدية ، وله : « كتاب التوحيد » ، و « كتاب امة ولد فاطمة » .

**الكلام عند المجبرة والحنوية :** واول متكلمي المجبرة والحنوية هو النجار ( ابو عبدالله الحسين بن محمد ) ، الذي كان حائكا في طراز العباس بن محمد الهاشمي ، كما قيل انه كان يعمل الموازين . وهو من جلة المجبرة ومتكلميهم ، واشتهر بمجالسته ومناظرته مع النظام . ومن كتبه : « كتاب الاستطاعة » و « كتاب كان يكون » و « كتاب المخلوق » و « كتاب الصفات والاسماء » و « كتاب الارادة صفة الذات » و « كتاب الارزاء » و « كتاب الارادة الموجبة » و « كتاب القضاء والقدر » و « كتاب الاستطاعة » وعناوين هذه الكتب كانت وذووس الموضوعات التي كانت مجال المناظرة بين المتكلمين في ذلك الوقت .

ومن نظراء النجار : حفص الفرد المصري ، الذي رحل الى البصرة واستمع الى محاضرات ابن الهذيل العلاف . ويعتبر حفص من اكابر المجبرة ، ولو انه كان في اول الامر « معتزليا » ثم قال بخلق الافعال . ومن كتبه : « كتاب الاستطاعة » و « كتاب التوحيد » و « كتاب الرد على المعتزلة » و « كتاب الرد على النصاري » .

وكان ابن كلاب ( عبد الله بن محمد بن كلاب القطان ) يقول ان كلام الله هو الله ، وفي ذلك كان عباد بن سليمان يقول : « انه نصراني بهذا القول » . والظاهر فعلا انه اخذ هذا القول عن قتيون النصراني الذي كان مقيما في دار الروم بالجانب الغربي من بغداد ( الكرخ ) . ولابن كلاب : « كتاب الصفات » و « كتاب خلق الافعال » و « كتاب الرد على المعتزلة » .

وممن ارتد عن الاعتزال وصار حنويا : ابن ابي بشر الاشعري ( ابو الحسن علي بن اسماعيل ) ، من اهل البصرة . ولقد أعلن توبته من القول بالعدل وخلق القرآن علانية في المسجد

الجامع بالبصرة ، : « رقى كرميا ، ونادى بأعلى صوته . . . » : « كنت قلت بخلق القرآن ، وإن الله لا يرى الإبصار ، وإن أفعال الشر أنا أفعالها ، وأنا نائب ، مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة » . ويقول ابن النديم إنه خرج يفضأحهم ومعايهم .

**الكلام عند الخوارج :** يبدأ صاحب الفهرست حديثه في أخبار متكلمي الخوارج وأسماء كتبهم ، بالاستعداد من أغفال ذكر الكتب ، فيقول لعل من لا تعرف له كتابا قد صنف ولم يصل إلينا ، لأن كتبهم مستورة محفوظة .

وأول من يذكر منهم : اليمان بن رباب ، وهو من جلة الخوارج ورؤسائهم . وكان نظارا ، متكلمًا ، مصنفًا للكتب ، وله : « كتاب المخلوق » و « كتاب التوحيد » و « كتاب الرد على المعتزلة في القدر » و « كتاب الرد على المرجئة » . ومن متكلمي الخوارج : يحيى بن كامل ، الذي كان في أول أمره من المرجئة ثم انتقل إلى مذهب الإباضية . وله : « كتاب التوحيد والرد على الغلاة وطوائف الشيعة ( الشيعة ) » . ومنهم عبد الله بن يزيد ( الإباضي ) ، وله : « كتاب التوحيد » و « كتاب الرد على المعتزلة » و « كتاب الرد على الرافضة » ومن رؤساء الإباضية : إبراهيم بن إسحق الإباضي ، وله : « كتاب الرد على القدرية » ، و « كتاب الإمامة » .



### في التصوف :

#### متصوفة أهل السنة :

يجعل ابن النديم « أس بن مالك » ، والد الإمام مالك ، من أوائل المتصوفة ، وعنه أخذ الحسن البصري ، وعنه أخذ فرقد السنجي ، الذي أخذ عنه معروف الكرخي ، الذي يعتبر تلميذ أبي الحسن السري بن المغلس السقطي ، الذي أخذ عنه أبو القاسم الجنيد بن محمد . والآخر استاذ أبي محمد جعفر الخالدي الذي كان من رؤساء المتصوفة .

وهو يعيد من الصوفية : يحيى بن معاذ الرازي ( ت ٢٠٦ هـ ) ، وكان من الزهاد المتجهدين العباد . وله : « كتاب المريدن » ، واليماني ( عمر بن محمد بن عبد الحكم ) ، وله : « كتاب قيام الليل والتجهد » . أما الحارث بن أسد المحاسبي البغدادي ( ت ٢٤٣ هـ ) ، فقد كان من الزهاد المتكلمين ، وله « كتاب التفكر والاعتبار » و « كتاب الرد على المعتزلة » ، إلى جانب كتب كثيرة في الزهد . . . أما منصور بن عمار ( أبو السري ) فلم يسم تواليفه كتبًا ، بل : « مجالس » ومنها : « مجلس ذكر الموت » و « مجلس في حسن الظن بالله » و « مجلس في انظرونا » و « مجلس العرض على الله عز وجل » و « مجلس السجى في ذكر الموت » . . . الخ . وكان ابن أبي الدنيا ( ت ٢٨١ هـ ) ، مؤيد الخليفة المكتفي بالله ، ودعا زاهدا ، عالما بالأخبار والروايات .

ومن تواليه : « كتاب الحلم » ، « كتاب ذم الملاحى » و « كتاب ذم الفحش » و « كتاب ذم السكر » و « كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » و « كتاب ذم الدنيا » و « كتاب مكارم الاخلاق » و « كتاب ذكر الموت والقبور » ... الخ

اما المصرى ( ابو الحسن على بن محمد ست ٣٢٨ هـ ) ، واصله من سامرا وانتقل الى مصر قبل ان يعود الى بغداد ، فله من كتب الزهد : « الكتاب الكبير » ، ويحتوى على . ( اربعين ) كتابا ، منها : « كتاب قيام الليل » وكتاب المتحابين ، وكتاب المراقبة ، وكتاب الصمت ، وكتاب الخوف ، وكتاب التوبة ... الخ .

وكان لسهل التستري ( ابن عبد الله بن يونس ) : « كتاب دقائق المحبين » و « كتاب مواظب المارفين » . ولايى حمزة الصوفى ( محمد بن ابراهيم ) : « كتاب المنتمين من السياح والعباد والتصوفين » و « كتاب مواطن العباد » .

**متنوعة الشيعة** : ويتبع صاحب الفهرست ذلك بالكلام فى مذاهب الشيعة ، من : الاسماعيلية والزيدية والامامية ، وذلك كمقدمات لكلامه من اهل الزهد والتصوف منهم ، وهو يبدأ بذكر الروايات التى ترد وتكشف مذاهب الاسماعيلية ، وتطعن فى صحة نسبهم العلوى ، وان كان يعلن البراءة من العهدة فى الصدق او الكذب فيما يورد من هذه الروايات التى تنسب الاسماعيلية الى ميمون بن النداح ، الذى اتبع الدعوة الى الهبة على بن ابي طالب ، والتى تجعل من مبيد الله المهدي الفاطمى من نسله .

ويذكر من اتباع الاسماعيلية حمدان بن الاشعث الملقب بالقرمط ، صاحب الحركة التى عرفت باسمه ( القرطية ) . كما يذكر الروايات التى تقول ان الاسماعيلية دعوة شعبية هدفها التعصب للمجوس ، والعمل على احياء دولتهم ، وان ابا مسلم الخراسانى اول من حاول ذلك ، وكذلك بابك الخرمى .

واكثر الاسماعيلية كتباً وتصنيفاً هو حمدان ، خليفة حمدان قرمط وصهره ، حتى ان كل من حمل كتاباً نحلّه آياه ، فصار له من ذلك فهرست لتواليه ، منه : كتاب الرجا والدولاب و « كتاب الحدود والاسناد » و « كتاب الامم » و « كتاب الميدان » . ومن كتبه للكبار : « كتاب النيران » و « كتاب الملاحم » و « كتاب المقاصد » والاخرة هي الموجودة والمتداولة ، كما ينص على ذلك ابن النديم ، « وباقي ما فى الفهرست ، فقل ما رايناه او عرفنا اتسلنا انه رآه » .

وللاسماعيلية كتب البلاغات السبعة : نوكتا البلاغين الاول والثانى للامة ولبن فوقهم قليلا . وكتب البلاغات من الرابع الى السادس ان دخل فى المذهب وتدرج فيه من سنة الى اربع سنوات على التوالى . اما كتاب البلاغ السابع : فاباحة المحظورات والوضع من الشرائع واصحابها . وهنا يورد ابن النديم معلومات طريفة عن انتشار التشيع الاسماعيلى على ايامه ، فيقول : « ومنذ

نحو عشرين سنة تناقص أمر المذهب ، وقل الدعاة فيه حتى انى لا ارى من الكتب المصنفة فيه شيئاً ، بعد أن كان في أيام معز الدولة في أوله ظاهراً شائعاً دائماً ، والدعاة مبعوثون في كل صنع وناحية » . وهو يضيف : « هذا ما أطمع في هذه البلاد » ، وقد يجوز أن يكون الأمر على حاله بنواحى الجبل وخراسان ، فأما ببلاد مصر فالأمر مشتبه ، وليس يظهر من صاحب الأمر المتطك على الموضوع شيء يدل على ما كان يحكى من جهته ، وجهة آباءه ، والأمر غير هذا ، والسلام » .

وممنه النسفى ، الذى كان من دعاة خراسان ، وله : « كتاب عنوان الدين » ، و « كتاب اصول الشرع » و « كتاب الدعوة المنجية » . ولقد صنف بنو حماد الحواصلى ( جمع موصلى ) ، أصحاب الدعوة بالجزيرة ، كتباً وأضافوها الى عبدان ، مثل : « كتاب الحق النير » و « كتاب الحق البين » .

**الحلاج** : ثم يأتى الكلام من الحلاج (الحسين بن منصور) ، أشهر المتصوفة فى الإسلام ، الذى انتهى نهاية نعمة ، إذ أحرق بالنار فى بغداد سنة ٣٠٩ هـ .

وسجل ابن النديم الروايات المناهضة للحلاج ، التى تذكر أنه كان رجلاً محتالاً مشعبدًا ، يتعاطى مذاهب الصوفية ، ويتعاطى بالفاظهم ، ويدعى كل علم ، وهو صفر من ذلك ، وينص على أنه كان يدعى عند أصحابه الإلهية ، ويقسول بالطلول ، بينما يظهر مذاهب الشيعة للطلوك ، ومذاهب الصوفية للعامة . وهو فى تضاميف ذلك يدعى أن الإلهية قد حلت فيه ، وأنه : « هو هو » تعالى الله جل وقدهما عما يقول هؤلاء علواً كبيراً .

ويذكر صاحب الفهرست أن الحلاج كان يدعى فى أول أمره الى الرضا من آل محمد ، كما أنه كان يأكل اليسير ويعلى الكثير ، ويصوم الدهر ، حتى استغوى الكثيرين واستترفعهم ، أما عما ينسب اليه من الكتب ، فمنها : « كتاب طائفة سمين ( طاء سمين ) الأزل والجوهر الأكبر » ، والشجرة والزيتونة النسوية » ، و « كتاب الاحرف المحدثه والازلية والاسماء الكلية » ، و « كتاب حمل النور والحياة والأرواح » ، و « كتاب نور النور » و « كتاب تفسير قل هو الله أحد » و « كتاب القيامة والقيامات » ، و « كتاب العدل والتوحيد » و « كتاب هو هو » و « كتاب الوجود الاول » ... الخ .

**فى الزيدية** : وفى الزيدية يذكر الامام الحسن بن على بن الحسن بن زيد ، الملقب بالناصر للحق ، من ملوك طبرستان والديلم ، وله : « كتاب الطهارة » و « كتاب الاذان والاقامة » و « كتاب الصلاة » و « كتاب الشفاعة » و « كتاب الفصيح » وفى ذلك يزعم بعض الزيدية أن له مائة كتاب .

ومن زيدية اليمن يذكر العلوى البرسى ( القاسم بن إبراهيم ) ، صاحب صعدة ، وله من الكتب : « كتاب الاسمية » و « كتاب الامانة » و « كتاب الايمان والتدبير » و « كتاب سياسة النفس » ، ثم « كتاب الرد على الرافضة » .

في الإمامية : اما من الشيعة الإمامية فيذكر منهم العياشي ( أبو النضر محمد بن مسعود )  
ويصفه بأنه واحد دهره وزمانه في غزارة العلم ، وأن لكتبه بنواحي خراسان شان من الشان .  
ويعدد منها : « كتاب التفسير » و « كتاب الصوم » و « كتاب الزكاة » ، و « كتاب التقية » و « كتاب  
القول بين القولين » و « كتاب الطب » و « كتاب النجوم » و « كتاب الفأل والقيافة والزرجر »  
و « كتاب الرهن » و « كتاب الشراكة » و « كتاب الشفعة » و « كتاب الملاه » . ومنها : كتاب  
القبالات والمزارمة و « كتاب باطن القراءات » و « كتاب المتعة » و « كتاب الرجعة » و « كتاب  
الصفة والتوحيد » و « كتاب الصلاة على الأئمة » ثم « كتاب محبة الاوصياء » .

ومما صنفه من رواية العامة : « كتاب سيرة أبي بكر » و « كتاب سيرة عمر » ثم في عثمان  
ومعاوية .

وتذكر بعض الروايات ان عدد كتبه مائتان وثمانية كتب ، ضاع معظمها فلم يبق منها الا  
٢٧ كتابا .

ومن اكابر الشيعة القريبى العهد بابن النديم : ابن الجنيد ( أبو علي محمد بن احمد ) ،  
وله من الكتب : « كتاب نور اليقين ونصرة العارفين » و « كتاب تنبيه الساهى بالعالم الإلهي »  
و « كتاب ازالة الادران من قلوب الاخوان في معنى كتاب الغيبة » و « كتاب في معنى الاشارات الى  
ما ينكره العوام ، وغيرهم من الاسباب » .

وكان أبو الحسن بن ابراهيم بن يوسف الكاتب ( ولد ٢٨١ هـ ) يتفقه على الظاهر على  
مذهب الشافعى ، ويرى رأى الشيعة الإمامية في الباطن ، وهكذا كان فقيها على المذهبين .  
ولهذا ذكر ابن النديم كتبه على المذهب الشافعى في موضعها ، اما كتبه على مذهب الشيعة هنا ،  
فهى : « كتاب كشف القناع » و « كتاب الاستعداد » و « كتاب نقض العباسية » .

والجعفرى ( عبد الرحمن بن محمد ) منسوب الى مذهب جعفر الصادق ، واليه  
تنسب الفرقة المعروفة بالجعفرية ، وهى فرقة الإمامية على ايام صاحب الفهرست . وله : « كتاب  
الإمامة » و « كتاب الفضائل » .



### في الفلسفة والعلوم القديمة :

وآين النديم يمهّد للموضوع بمقدمة مما قاله العلماء في صنوف العلوم ، وما يروونه من ان أقدمها  
هو علم النجوم ، الذى ينظر في « ما هو كائن من الامور قبل ظهور اسبابها ، ومعرفة الناس بها »  
وان أهل بابل هم اول من كتبوا في ذلك ، وعنهم اخذ أهل مصر ثم الهند . اما علم الهيئة  
( الفلك ) فالفرس والمصريون هم اول من اشتغلوا به ، وعن الفرس اخذ اليونان بعد غزوة  
الاسكندر .

أما الحكمة ( الفلسفة ) فكانت « في التقديم ممتوعا منها إلا من كان من أهلها ، ومن علم أنه يتقبلها طبعاً . وكانت الفلسفة ظاهرة في اليونانيين والروم قبل شريعة المسيح ( عم ) ، « وإنها سمعت بعد المسيحية ، وخاصة ابتداء من عهد قسطنطين الأكبر » .

وصاحب الفهرست ينص على أن نقل الفلسفة والحكمة من اليونانية إلى العربية بدأ منذ وقت مبكر ، على أيام الامويين ، في عهد خالد بن معاوية الذي كان يسمى حكيم آل مروان ( والصحيح آل أبي سفيان ) . وهنا يرى لزاماً عليه أن يتكلم ، بمناسبة أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة ، عن تعريب الديوان في العراق ، على أيام الحجاج بن يوسف ، فقد كان الديوان بالفارسية ثم في الشام على أيام عبد الملك أو ابنه هشام حيث كان الديوان بالرومية .

وأول من اعتنى بنقل كتب الفلسفة ، وغيرهما من العلوم ، بكثرة في الإسلام ، هو الخليفة المأمون وهناك رواية تعبر عن شغف المأمون بفلسفة أرسطو ، تقول : رأى المأمون في منامه أرسطاليس ( أبيض البشرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، جلع الرأس ) ، وأن الخليفة سأل الفيلسوف الكبير من الحسن ؟ فقال : ما حسن في العقل ، ثم ما حسن في الشرع ، ثم ما حسن عند الجمهور . وهناك رواية تقول : أن أرسطاليس نصح المأمون بالتوحيد . وهنا كتب المأمون إلى ملك الروم بسأله الآلان في الفلاد ما يختار من العلوم القديمة المدخرة ببلاد الروم ، وإن الملك لم يجبه إلى طلبه إلا بعد اقتناع . فأرسل المأمون عدداً من العارفين باللغة الرومية ، وهم : الحجاج بن مطر ، وابن البطريق ، وسليمان صاحب بيت الحكمة . وقيل أن يوحنا بن ماسوية ممن نفذ إلى بلاد الروم ، ومنهم صاحب الحكمة ببغداد ، فأخذوا مما وجدوا ، وأمر المأمون بنقله إلى العربية .

والى جانب المأمون يذكر ابن النديم ، نقل عن محمد بن إسحق ، أنه « ممن عني بإخراج الكتب من بلاد الروم : محمد وأحمد والحسن بنو شاذان المنجم » - فيما بعد . وأنهم « أنفذوا حينئذ بن إسحق وغيره إلى بلاد الروم فجاءوهم بطرائف الكتب وغرائب المصنفات ، في : الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرتمطيقى والطب » . هذا ، وكان بنو المنجم « يرزقون جماعاً من النقلة ، منهم : حينئذ بن إسحق ، وجبش بن الحسن ، وثابت بن قرة ، وغيرهم ، في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة » .



#### أما عن النقلة من اللغات إلى اللسان العربي ، فمن أشهرهم :

- أسطفن القديم : الذي نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها .
- البطريق : الذي نقل بأمر المنصور أشياء من الكتب القديمة .
- سلام الأيرسني : من النقلة القدماء أيام البرامكة - وجد بنقله « السماع الطبعي » .

- الحجاج بن مطر : الذي فسر للمأمون ، ونقل : المجسطى وأقليدس .
- حبيب بن بهريز : مطران الموصل الذي فسر للمأمون عدة كتب .
- أيوب وسمعان : اللذان فسرا زيج بطليموس لحمد بن خالد بن يحيى بن برمك .
- باسيل : الذي كان يخدم ذا اليمينين ( طاهر بن الحسين مؤسس الدولة الطاهرية ) .
- وعلى زمان ابن النديم كان مراحى جيد المعرفة بالسريانية ، إلا أنه كان ضعيف المعرفة بالعربية ، فكان ينقل ، وكان على بن إبراهيم الدهلي يصلح نقله .
- وكان قسطا بن لوqa البلبيكي جيد النقل فصيح اللسان اليوناني والسرياني والعربي .
- أما النقلة من الفارسي الى العربي :** فمن أشهرهم ابن المقفع ، وآل نوبخت ، وموسى ويوسف ابنا خالد ، وعلى بن زياد التميمي ، والحسن بن سهل ، والبلاذري ( أحمد بن يحيى بن جابر ) ، واسحق بن زيد الذي نقل كتاب سيرة الفرس المعروف بـ « اختيار نامه » .
- ومن نقلة الهند والتبت :** منكه الهندي الذي نقل من الهندية الى العربية ، وكذلك من السريانية الى العربية . وابن دهن الهندي . وكان ابن وحشية ينقل من النبطية الى العربية .



#### في الفلسفة اليونانية :

- بعد ذلك يبدأ ابن النديم في ذكر أول من تكلم في الفلسفة ، ويورد الروايات التي تذكر ان أول من تكلم في الفلسفة هو : يوثاغورس ( فيثاغورس ) ، ولو أنه يتبع ذلك بما قال فلوطرخس ( بلوتارك ) من أن يوثاغورس هو أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم . وأن له رسائل تعرف بالدهبيات لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب ، أعظاما لها وإجلالا . ويذكر صاحب الفهرست أنه رأى ليوثاغورس من الكتب رسائله في السياسة العقلية ، ورسائله الى متمرّد صقلية ، ورسائله الى سيفانوس في استخراج المعاني . هذا ، كما « قد تصاب هذه الرسائل بتفسير أمليخس » .
- ويأتى سقراط ، أو سقراطيس بمعنى « ماسك الصحة » ، من أهل اثينة مدينة العلماء والحكام . ومن كتبه : مقالة في السياسة .
- ومن تلاميذ سقراط : افلاطون ، معناه « الفصيح » ، وكان يعيل الى الشعر ، ثم انتقل الى قول فيثاغورس في الاشياء المعقولة . ومن كتب افلاطون :
- « كتاب السياسة » الذي فسرّه حنين بن اسحق .
  - « كتاب الزاميس » الذي نقله كل من حنين بن اسحق ، ويحيى بن هدي .
  - « كتاب سوفسطس » الذي ترجمه اسحق .

- « كتاب طبياوس » الذى نقله ابن البطريق ، ونقله حنين بن اسحق او اسحق حنين مانقله ابن البطريق .

- « كتاب التوحيد » وقوله فى النفس والعقل والجوهر والمرض من خط يحيى بن عدى .

- « كتاب اصول الهندسة » ، نقله قسطا .

**ارسطو :** اما ارسطاليس فلقد نال قسطاوفر من اهتمام صاحب الفهرست ، فاسمعهناه « محب الحكمة » ، او « الفاضل الكامل » ، كما يقال . وهو بليغ اليونانيين ومترسلهم ، واجل علمائهم بعد فلاطن ( بلاطن = افلاطون ) . وعن رأيه كان الاسكندر يعضى الامور ، وله اليه جماعة رسائل ومكاتبات فى السياسة . فمن رسالته فى السياسة : ان الناس اذا احزنتهم الشدائد تحركوا لما فيه مصلحتهم ، فاذا صاروا الى الامن مالوا الى الشر ، وخطموا هذار التحفظ ، فاحوج ما يكون الناس الى المسنة ( القاتون ) عند حال الامن والدعة .

وفيهما ايضا : « تعاهدوا الاعداء بالاذن ، وذرى التنصل بالمغفرة ، وذرى الاعتراف بالرافة ، وذوى الاعتقال بالمناقضة ، واهل البغى بالداحسة ، والحساد بالمنايظة ، واهل السفاهة بالحلم ... . وفى الامور المتشابهات بالارجاء ، والواضحات بالمزيمة ، والمشكلات بالبحث ... » .

ويعلق ابن النديم على ذلك بقوله : وهذا كلام فى نهاية الحكمة والبلاغة وكثرة المعانى مع نقله من لغة الى اخرى ، فكيف به وهو على لغة قائله .

اما من كتبه فهي اربعة اصناف : **المنطقيات والطبيعيات والالهيات ثم الخفقيات** .  
والكتب المنطقية ثمانية :

١ - قاطيفورياس = المقولات : نقل حنين بن اسحق .

٢ - باري ارماتياس = العبارة : نقل حنين بن اسحق الى السرياني ، واسحق ( بن حنين ) الى العربى .

٣ - اناطوطيقا = تحليل القياس : نقل ليدادوس الى العربى ، واصلاح حنين ، وتفسير الكندى .

٤ - ابرديفطيقا ( اناطوطيقا الثانى ) = البرهان : نقل حنين واسحق ومتى الى السرياني والعربى ، تفسير متى والكندى والقارابى .

٥ - طوبيقا = الجدل : نقل اسحق الى السرياني ، ويحيى بن عدى الى العربى ، وتفسير انفارابى .

٦ - سوفسطيقا = الفالطون او الحكمة الموهبة : نقل ابن ناعمة الى السرياني ، ويحيى بن عدى الى العربى ، وتفسير الكندى .



٧ - ريطوريقا = الخطابة : نقل اسحق الى العربى ؟ وتفسير الفارابى .

٨ - ابو طيحا ( بوطيحا ) = الشعر : نقل ابى بشرمى من السريانى الى العربى ، وللكندى مختصر فيه .

وعرض ابن النديم بعد ذلك لاعمال ارسطو، مثل : كتاب السماع الطبيعى ، وكتاب السماء والعالم ، وكتاب الكون والفساد ، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب النفس ، وكتاب الحس والمحسوس ، وكتاب الحيوان ، وآخر ما يذكره كتاب الحروف المعروف بالالهيات . وهو يتحدث عن نقلها الى السريانية والعربية ، وعن شرحها أو علق عليها من فلاسفة العرب ، مثل : ابى يزيد البلخى ، وابى زكريا ( يحيى بن عدى ؟ ) ، وابى احمد بن كرئيب ، وغيرهم .

وهو يعرف بعدئذ بفلاسفة اليونان ، من : تاوفرسطس ( ابن اخت ارسطو ) الى ديدوخس برقلس، والاسكندر الافروديسى معاصري جالينوس ومنافسسه ، وفرفوريوس ، وامونيوس ، وفلوطرخس ، وغيرهم .



### الفلسفة الاسلامية : الكندى :

وبدا ابن النديم بفلسفة الاسلام بالكندى ( ابو يوسف يعقوب بن اسحق ) « فاضل دهره ، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها ، ويسمى فيلسوف العرب ، وكتبه في علوم مختلفة ، مثل : المنطق والفلسفة والهندسة والحساب والارتماطيقى والموسيقى والنجوم ، وغير ذلك » . اما ما سجله ابن النديم منها ، فهو قائمة عظيمة يصح أن تكون فهرسا قائما بذاته . ومن كتبه :

- في الفلسفة : « كتاب في ان افعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها » ، « كتاب رسالته في الابانة انه لا يمكن ان يكون جرم العالم بلا نهاية » ، « رسالته في قسمة القانون » .

- في المنطق : « كتاب رسالته في المدخل المنطقى باستيفاء القول فيه » .

- في الحساب : « كتاب رسالته في استعمال الحساب الهندى » .

- في الموسيقى : « كتاب رسالته في المدخل الى صناعة الموسيقى » .

- في النجوم : « كتاب رسالته في ان رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة » ، « وأما القول فيها بالتقريب » ، و « كتاب رسالته في سرعة ما يرى من حركة الكواكب ، اذا كانت في الافق ، وابطاؤها كلما علت » .

- في الهندسة : « كتاب رسالته في اغراض كتاب اقليدس » ، و « كتاب رسالته في صنعة الاسطرلاب بالهندسة » .

- في الفلك : « كتاب رسالته في صناعة بطليموس الفلكية » ، و « كتاب رسالته في ظاهريات الفلك » .

- في الطب : « كتاب رسالته في الطب البقراطي » و « كتاب رسالته في الادوية المشفية من الروائح المؤذية » ، و « كتاب رسالته في اقسام الحميات » .

- في الجدل : « كتاب رسالته في الرد على التنويه » ، و « كتاب رسالته في الاحتراس من خدع السوفسطائيين » .

- في النفس : « كتاب رسالته في ان النفس جوهر بسيط غير دائم مؤثر في الاجسام » ، و « كتاب رسالته في علة النوم والرؤيا وما يرمزه النفس » .

- في السياسة : « كتاب رسالته الكبرى في السياسة » ، و « كتاب رسالته في الاخلاق » .

- في الاحداث : « كتاب رسالته في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد في الكائنات الفاسدات » ، و « كتاب رسالته في النسب الزمانية » و « كتاب رسالته في علة البرد المسمى برد العجز » .

- في الابداد : « كتاب رسالته في ابعاد مسافات الاقاليم » و « كتاب رسالته في استخراج بعد مركز القمر من الارض » .

- في التقديمات : « كتاب رسالته في اسرار تقدم المعرفة » و « كتاب رسالته في مقدمة المعرفة بالاحداث » .

- في الانواع : « كتاب رسالته في انواع الجواهر الثمينة وغيرها » ( وفي انواع الحجارة ، وفي آلد والجزر ، وفي عمل الرايا الحارقة ) .

ويعد الكندي يأتي من تلاميذه : احمد بن الطيب السرخسي ، الذي كان معلما للمعتضد ثم صار اقرب ندمائه مما كان سبب قتله . ولابن الطيب عدد من الكتب المتنوعة ، منها : « كتاب الاعشاش وصناعة الحسبة الكبير » و « كتاب السياسة الكبير » و « كتاب المسالك والممالك » و « كتاب المدخل الى علم الموسيقى » وغيرها . وابن كزيب الكاتب : ( الحسين بن اسحق ) الذي كان من جلة المتكلمين ، ويلهه مذهب الفلاسفة الطبيعيين .

اما الفارابي ( ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان ) فلا يحتل المقام المناسب به . فابن النديم يخصص له ستة اسطر فقط ، وإن نص فيه على انه صاحب الفضل في تفسير عدد من كتب ارسطو ، السابقة ، مما كان يتداوله الناس على ايام صاحب الفهرست .

ثم يأتي ذكر متى بن يونس ، وهو يوناني من اهل ديرقنى ، نشأ في اسكول ( مدفوسة ) مرمارى ، واليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره . ومن معاصري صاحب الفهرست ابو زكريا يحيى بن عدي ، الذي كان نساخا مجتهدا ، ينسخ في اليوم والليلة ما يناهز المائة ورقة .



### في العلوم الرياضية ( التعاليم ) : اليوناني :

وفي أصحاب التعاليم من المهندسين والارثمطيقين والموسيقين والحساب والمنجمين وصناع الآلات وأصحاب الحيل والحركات ، يذكر اقليدس - المظهر الهندسة المبرز فيها ، واحد الفلاسفة الرياضيين الاعمين . واهم كتبه : « كتاب في اصول الهندسة » ، ترجم الى العربية اكثر من مرة ، كما تناوله الكتاب بالشرح والتعليق .

ولقد رأى ابن النديم المقالة العاشرة منه في الموصل ، في خزانة على بن احمد المعراني الذي كان يقرأ عليه المجسطى في ذلك الوقت . ولقد عرف صاحب الفهرست من نظيف المتطبيب انه رأى نسخة يونانية ( رومية ) من المقالة العاشرة لاقليدس هذه ، فكانت « تزيد على ما في ايدي الناس » . ( اربعين ) شكلا ، والذي بيد الناس ( ١٠٩ ) ( مائة وتسعة ) اشكال ، وانه عزم على اخراج ذلك الى العربي ... » .

اما عن اصل الكتاب - كما ذكر الكندي - فكان لابيليس النجار . فلما تقدم الكتاب واهمل ، عهد بعض ملوك الاسكندرانيين الى اقليدس باصلاحه وتفسيره ففعل ، فنسب الكتاب اليه .

ومما بقي من كتب ارشميدس - التي احرق الروم منها خمسة عشر حملا - : مقالات وكتب في : الكرة والاسطوانة وتربيع الدائرة ، وتسييع الدائرة ، والدوائر المماسية ، والمثلثات ، والخطوط المتوازية ، و « كتاب آلة ساهات الماء التي ترمي بالبنادق » .

اما كتاب ابولونيوس الاسكندري في المخروطات ، وهو الكتاب الذي اهتم به بنو موسى ( بن شاكر ) ، فكان قد فسد لاستصعاب نسخه ، وترك الاستقصاء لتصحيحه ، قبل ان تجميع مقالاته التي تفرقت بين ايدي الناس ويصححها وطوقوس العسقلاني ، الذي كان مبرزاً في علم الهندسة .

وبطلميوس هو صاحب كتاب المجسطى في أيام ادريانوس وانطونيوس ، ولاحدهما عمل هذا الكتاب ، وبطلميوس اول من عمل الاسطرلاب الكروي ، والآلات النجومية ، والقياس والارصاد . واول من منى بتفسير المجسطى ونقله الى العربية هو يحيى بن خالد البرمكي ، الذي اجتهد في ذلك اكثر من مرة الى ان خرج الكتاب متقناً بفضل ناي حسان ، وسلم صاحب بيت الحكمة . ومن كتب بطلميوس : كتاب الاربعه ، وكتاب تحويل سنى العالم ، وكتاب جغرافيا ( في العمور وصفة الارض ) الذي نقل للكندی نقلاً رديئاً ثم نقله ثابت الى العربي نقلاً جيداً ( ويوجد سرياني ) .

ولثاؤون الاسكندراني : « كتاب العمل بركات الحلق » و « كتاب جداول زيج بطلميوس » المعروف بالقانون المسير و « كتاب العمل بالاسطرلاب » ، و « كتاب المدخل الى المجسطى » .

**الاسلاميون :** وأشهر المهندسين العرب هم بنو موسى بن شاكر ( محمد واحمد والحسن ) الذين اجتهدوا في طلب العلوم القديمة ، وبدلوا فيها الرغائب ، وانفذوا الى بلد الروم من اخرجها اليهم ، ثم انهم بعد نقلها الى العربية اظهروا المعانيب في دراستها .

نمن تأليف محمد ( ت ٢٥٩ هـ ) : كتاب حركة الفلك الأولى ، وكتاب المخروطات وكتاب الشكل الهندسي الذي بين جالينوس أمره ، وكتاب الجزء ، وكتاب أولية العالم .

ومن تأليف أحمد : كتاب الحيل ، وكتاب بين فيه بطريق تعليمي ومذهب هندسي انه ليس في خارج كرة الكواكب الثابتة كرة تاسعة .

ومن تأليف الحسن : كتاب الشكل المدور والمستطيل .

وكان الماهاني (ابو عبد الله محمد بن عيسى) من طلماد اصحاب الاعداد والمهندسين . وله : كتاب رسالته في عروض الكواكب، وكتاب رسالته في النسبة ، وكتاب في ٢٦ شكلا من المقالة الاولى من اقليدس .

وبعد ذلك يأتي ثابت بن قرة ( الصابي الصيرفي الحيراني - ت ٢٨٨ هـ ) الذي دخل في خدمة محمد بن موسى فوصله بالخليفة المتعصف، وادخله في جملة المنجمين . وله من الكتب : كتاب حساب الاهلة ، وكتاب رسالته في سنة الشمس، وكتاب رسالته في الحصص المتولد في المثانة، وكتاب وجع الفواصل والنقرس ... الخ .

**المحدثون :** ومن المحدثين يذكر الفزارى ( ابو اسحق ابراهيم بن حبيب ) ، اول من عمل من المسلمين اسطرلابا ، عمله مبسطا وسطحيا . وله من الكتب : كتاب القصيدة في علم النجوم ، وكتاب القياس للزوال ، وكتاب الزيج على سنن العرب . ثم يأتي عمر بن الفرخان وابنه ابو بكر ، ثم ما شاء الله ( ميشو ) بن الرزي ( اليهودي الى أيام المأمون ) ، اوحده زمانه في علم الاحكام ، ثم الفضل بن نوبخت الذي عمل في « خزانة الحكمة » في عهد الرشيد ، ثم سهل بن بشر اليهودي الذي عمل في خدمة طاهر بن الحسين ثم الحسن بن سهل .

اما الخوارزمي ( محمد بن موسى ) فكان منقطعا الى خزانة الحكمة للمأمون ، وهو من اصحاب علوم الهيئة . وكان الناس يعتمدون على جداوله الفلكية المعروفة « بالسند هند » في الرصد . وله من الكتب : « كتاب الزيج » في نسختين : اولى وثانية ، و « كتاب الرخامة » ( الموزلة ) و « كتاب العمل بالاسطرلاب » ، و « كتاب عمل الاسطرلاب » ، ثم « كتاب التاريخ » .

وسند بن علي ( اليهودي الذي اسلم على يد المأمون ) كان رئيس العاملين بالارصاد في باب الشماسية ببغداد . وله من الكتب : كتاب المنفصلات والمتوسطات ، وكتاب القواطع ، وكتاب الحساب الهندسي ، وكتاب الجمع والتفريق ثم كتاب الجبر والمقابلة . هذا ، وينسب اليه كتاب المدخل في النجوم الذي انتحله ابو معشر ، حسيما قرا أين الجهم من خط ابن الكوفي .

ومن اصحاب الارصاد : يحيى بن منصور الذي توفي ببلد الروم على عهد المأمون . ومن تأليفه : كتاب الزيج المتحجج ، وكتاب مقالة في عمل ارتفاع سدس ساعة لعرض مدينة السلام ( بغداد ) .

وكان بنو الصباح ( محمد وإبراهيم والحسن ) من حذاق المنجمين بعلوم الهيئة والإحكام . وللمحمد : كتاب يرهان صنعة الأسطرلاب الذي اتمه إبراهيم ، وكتاب عمل نصف النهار بقيسة واحدة بالهندسة الذي اتمه الحسن ، ثم كتاب رسالة في صنعة الرخامات ( المزاويل ) .

اما ابو معشر البلخي ( ت ٢٧٢ هـ ) الذي كان من اصحاب الحديث ( في الجانب الغربي من بغداد ) فكان يشنع على الكندي بعلوم الفلاسفة ويغري به العامة حتى اضطر فيلسوف العرب الى ان يدس عليه من حسن له النظر في علوم الحساب والهندسة ، فلما لم ينتج ابو معشر في ذلك عدل الى علم احكام النجوم . وبذلك اتقطع شره عن الكندي لان النجوم من جنس علوم الفيلسوف . ومن كتبه : كتاب المدخل الكبير ( في النجوم - الذي يقال انه كان لسند بن علي ) ، وكتاب زيج الهزارات ( الألواف ) ، وكتاب هيئة الفلك واختلاف طلوعه ... الخ .

ومن مشاهير اصحاب الارصاد : البتاني ( محمد بن جابر بن سنان - العراقي الصابي الاصل - ت ٢١٧ هـ ) ، الذي عمل بالرصدين سنة ٢٦٤ هـ الى سنة ٣٠٦ هـ ، واثبت الكواكب الثابتة ، في زيجة لسنة ٢٩٩ هـ . وللبتاني من الكتب : « كتاب الزيج » ، في نسختين و « كتاب معرفة مطالع البروج فيما بين ارباع الفلك » .



### صناعة الآلات العلمية :

ويذكر اصحاب علوم الحساب والاعداد والهندسة من المحدثين ، مثل : ابو جعفر الخازن صاحب كتاب زيج الصفائح ( الاسطرلابات ) ، وابو الوفاء الذي انتقل الى العراق سنة ٢٤٨ هـ ، والانطاكى ( ت ٣٧٦ هـ ) صاحب كتاب التحت ( الطرح ) الكبير في الحساب الهندسي ، وكتاب في الحساب على التحت ( الطرح ) بلا محو ، يتكلم عن الآلات وصناعتها .

ولقد اشتهرت مدينة حران في القديم بعمل آلات الفلك والحساب ، ثم ان صناعتها اضمحلت ولم تعد الى الظهور الا على ايام العباسيين ، وازدهرت بعدئذ بفضل تشجيع المأمون ، واول آلة رصد صنعت في الاسلام هي « ذات الحلق » التي صنعها ابن خلف الروزي ، وهو اول من صنع الاسطرلاب من المسلمين .



### الطب : اليونان :

وبدا ابن النديم كلامه في الطب بالإشارة الى ان المصريين هم اول من استنبطوه ، وان اليونان طوروه وارسوا قوامه - مع الإشارة الى ماكان من الفضل في ذلك الى اهل بابل وفارس واليمن والصقالية . واول اطباء اليونان الذين عرفت تأليفهم في الطب هو : ابقراط ، راس

الاطباء ، « وحيد دهره ، الكامل ، الفاضل ، المبين ، المعلم لسائر الاشياء ، الذى يضرب به المثل ، الطبيب الفيلسوف » . وعن كتب بقراط وتقولها وشروحها وتفسيرها ، الموجودة فى اللغة العربية ، فهى جميعا لجالينوس الذى انتهت اليه الرياسة فى عصره .

واهم كتب جالينوس هي الستة عشر كتابا التى كانت تمثل المنهج التعليمى للاطباء الممارسين ( المتطبين ) ، التى نقل بعضها حنين بن اسحق ، كما كان من حسن حظه ان نحل اليه معظم ما نقله منها غيره الى العربية . ومن هذه الكتب : كتاب الفرق ، وكتاب الصناعة ، وكتاب فى النبض ، وكتاب فى تأتى الشفاء ، وكتاب المقالات الخمس فى التشريح ، وكتاب الاسقطصات ، وكتاب المزاج ، وكتاب القوى الطبيعية ، وكتاب العلل والاعراض ، وكتاب تعرف علل الاعضاء الباطنة ، وكتاب الحميات ، وكتاب البحران ، وكتاب تدبير الاصحاء .

ومن الكتب الخارجة على تلك المجموعة التعليمية فى الطب ، نذكر كتب : التشريح الكبير ، والصوت ، ومنافع الاعضاء ، وسوء المزاج ، وقوى الاغذية ، وكتاب محنة الطبيب ، وكتاب تعريف المرء بعيوب نفسه ، وكتاب انتفاع الاختيار باعدائهم ، .... الخ .

ومن الاطباء القدماء يذكر افلاطون صاحب كتاب الكي ، وديسقوريدس العين زربى الذى يطنب فى مديحه يحيى التحوي ، وغيرهما .

**المحدثون :** اما الاطباء المحدثون بالنسبة لابن النديم ، فالولهم حنين بن اسحق العبّادي ، المترجم المشهور ( ت ٢٦٠هـ ) . ومن تواليفه : كتاب المسائل فى الطب للمتعلمين ، وكتاب معرفة اوجاع المعدة وعلاجها ، ومقالة كتاب الالوان ، ومقالة كتاب البول عن طريق المسائل والجواب ، وغير ذلك .

ويأتى بعده قسطنطين لوقا البعلبكي الذى كان يمكن ان يقدم على حنين لفضله وتبله وتقدمه فى صناعة الطب ، وله كتب مترجمة فى الطب ، واخرى من تأليفه . ثم يوحنا بن ماسويه الطبيب الفاضل الذى خدم الامامون والعنصم والواثق والمتوكل ، وفى ذلك يروى صاحب الفهرست ان الحكيمى عاب ذات يوم ابن حمدون النديم فى حضرة المتوكل ، فقال له ابن ماسويه : « لو ان مكان ما فيك من الجهل عقل ثم قسم على مائة خنفساء لكانت كل واحدة منهن اعقل من ارسطاليس » .

ومن مشاهير اطباء العباسيين الاوائل ياختيشوع بن جبريل الذى خدم الرشيد والامين والامون والعنصم والواثق والمتوكل ، والذي كسب بالطب ما لم يكسبه غيره . وكان سابور ابن سهل ( ت ٢٥٥هـ ) ، صاحب بيمارستان جندي سابور ، عالما فاضلا متقدما . وله من الكتب : كتاب الاقرباذين المعمول به فى البيمارستانات ودكاكين الصيدالة .

**الرازي:** والرازي (ابو بكر محمد بن زكريا) هو : «أحد دهره ، وفريد عصره ، قد جمع المعرفة بعلوم القدماء ، لا سيما الطب . وكان بينه وبين منصور بن اسماعيل الساماني صداقة، ومن أجل هذا الأمير ألف كتابه في الطب وسماه «النصوري» . وابن النديم يهتم بمجلسه في تدريس الطب ، وكيف كان تلاميذه يجلسون بين يديه في صفوف متتابعة ، وهو يسأل فإن لم يجد عندهم علما أخذ هو في الكلام . وهو ينص على كرمه وتفضله بعلاج الفقراء، أما عن تواليف الرازي فهي كتب ورسائل كثيرة لا تحصى، لاكتبها أرسطاليس في الفلسفة وكتب جالينوس في الطب . ومنها : كتاب أوجاع المفاصل ، وكتاب أقرباذين ، وكتاب أن الحركة ليست مرئية بل معلومة ، وكتاب أثار الإمام الفاضل المعصوم ، وكتاب ترتيب أكل الفواكه ، وكتاب خطأ غرض الطبيب ، وكتاب ما يعرض في صناعة الطب ... الخ ومن رسائله رسالته في تبريد الماء على الثلج وتبريد الماء يقع في الثلج ، وكتاب ما استدركه من الفصل في القائلين بحوث الأجسام على القائلين بقدومها ، وكتاب في العلة اليسيرة بعضها عسر تعرفنا وعلاجها من الفليضة ، ... الخ .

ويبدأ عرض أسماء كتب الطب الهندية الموجودة في اللغة العربية والفارسية ، تنتمي العلوم البحتة ، ويبدأ عرض كتب السموم والخرافات ، مثل : كتاب هزار افسان ومعناه ألف خرافة ( ألف ليلة وليلة ) ، وكتاب كليلة ودمنة ، والسندباد ، ثم أخبار العشاق من الإنسان والجن ، وعجائب البحر ، والحيل والطلسمات ، والسحر ، والفأل والزرز ، وما شابه ذلك . وكل هذا يسبق الكلام في المذاهب القديمة ، وفي الكيمياء والصناعة .



### الخلاصة :

من هذا العرض تتضح أهمية كتاب الفهرست لابن النديم كمصدر أساسي للتعريف بعلوم العرب والتاريخ لها ، ليس منذ قيام دولة الإسلام فحسب ، بل منذ البدايات الأولى لتلك العلوم ، عندما كانت ، بعد ، تراثاً تغير العرب من الأمم ، وخاصة اليونان ، والفرس . والحقيقة أنه إذا كان العرب قد أخذوا من تراث الجماعات والأمم التي دخلت في حظيرة الإسلام ، فالهم أنهم تمثلوا هذا التراث في فترة وجيزة ، وأخرجوا منه نسيجاً جديداً من الحضارة ، لحتمه تعاليم دينهم ، وسداته بمقربة لفتحهم . وهذا ما تبينه مجموعة الأبحاث الحديثة التي يحويها كتاب « تراث الإسلام » ، الذي بدأنا بعرضه في مختلف علوم العرب من عقلية وعقلية وتطبيقية .

ولكي يكون لهذا الدرس جدواه نود أن نبداً بالإشارة إلى أنه إذا كنا ، نحن العرب والمسلمين ، قد أخذنا بأساليب الحضارة الغربية الحديثة عندما بدأت تطرق أبوابنا على حين غرة في القرنين الآخرين ، فإننا قد وقفنا منها موقف الشك والحيرة . فلقد ترددنا بين رفضها والاعتصام

بما كان قد بقي لنا من تراث عصور التوقف والسبات ، وبين الاخذ بما يسهل الاخذ به منها ، مما لا يعمد القصور البراقة دون اللباب المفيدة ، معتقدين ان العلم الحديث ، رغم انجازاته الباهرة ، لا يستطيع حل مشاكل الانسان الذى يظل مصيره معلقا بمشيئة الله - على كل حال . وهكذا مرت الايام ، وزادت مفاجآت العلم المعاصر لنا بما حققه من انجازات باهرة في تطبيقات العلوم التي تصرف في ايماننا هذه « بالتكنولوجيا » .

والحقيقة انه اذا كان المستنيرون من رجال العرب والمسلمين قد تنبهوا الى اهمية العلوم الحديثة ، واكدوا ضرورة الاخذ بها لمواكبة عصر التقدم الذي نعيشه ، فان ما تحقق حتى الان من النهضة العلمية العربية ، وهو قدر لا يستهان به - لا يمثل الا خطرات بطيئة على طريق العلم السريع . وهذا ما قد يفسر كيف انه رغم الجهود المبذولة في مراكز البحوث العلمية العربية والجامعات في سبيل اللحاق بالامم المتقدمة فان المسافة ما زالت تتسع بيننا وبينها ، وهو الامر المقبول . ففي مجال العلم والحضارة لا يتحقق التقدم المنشود بمثل السهولة التي قد تتحقق بها الانتصارات في دنيا السياسة والحروب ، اذ الحضارة والنهضة العلمية - وبضمنها السياسة - ليست حقيقة الامر الا حصيلة الجهد والعمل الدؤوب ، ونتيجة تراكمت المعقبات واهمال الفكر . وهكذا ، فاننا ونحن نأخذ من العلم الحديث ، ما زلنا في مرحلة النقل والتقليد التي يمكن ان تقارن - فعلا بما تم منذ حوالي الف عام عند ما بدأت حركة النقل والترجمة لعلوم اليونان والفرس ، قبل الدخول في مرحلة الاختراع والابتكار . وبمثل هذا الدور مرت اوربا الغربية منذ حوالي سبعة قرون ، عندما بدأت تنقل علوم العرب عن طريق : اسبانيا وصقلية ، وبلاد الشام حيث كان الصليبيون ، قبل ان تنطلق في عصور نهضتها الحديثة .

واذا كان الامر كذلك فمرحلة النهضة العربية والبحث العلمي ما زالت في حاجة الى المزيد من النقل من العلم الحديث في شتى نواحيه ، وهي في حاجة اخرى الى المزيد من اعمال الفكر والاجتهاد في مجالات الابتكار والاختراع ، الامر الذي لا يتأتى الا عن طريق الحوافز ، من : مادية ومعنوية . وهنا نود ان نلاحظ على انه اذا كانت الحوافز المادية ضرورية ، فهي تكون كذلك في المرحلة الاولى : مرحلة الطلب والاخذ . اما في مرحلة الابتكار والعطاء فتكون الحاجة الى الحوافز المعنوية والروحية .

وهكذا ، فاذا كان انشاء الجامعات ومراكز البحث والدراسات العليا يمثل القاعدة المادية الصلبة للنهضة بالعلوم فها هنا العربي والاسلامي ، فان العمل على احياء التراث والكشف عما يحويه من كنوز المعرفة ، وهي كثيرة ، واثراء الضو على ما نهض به اسلافنا العلماء من ابتكارات في العلم وسنائه وتطبيقاته ، يمكن ان تمثل احدى الركائز الاساسية في مجال الحوافز المعنوية . فمسألة الاشتغال بالعلم من اجل العلم ، وفي سبيل خدمة المجتمع والانسانية ، هي الاساس



في جلب السعادة الروحية للباحثين . فهدأ قروه الفلاسفة قديما ، وهو ما تنعم بشعرته نفوس المجتدين والمفكرين حديثا . وهي الفكرة التي امتلأت على طاش كبرى زاده ( أحمد بن مصطفى ) تسمية كتابه بـ « مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة في موضوع العلوم » وهي نفس الفكرة التي جعلت من دنيا العلوم عالما مستقلا ، له ساداته وأماؤه الذين لا يرقى إلى مراتبهم سادة وأمراء .

وهكذا كان أرسطو : « الفاضل الكامل » ، والكندي : « فاضل دهره » ، والرازي : « أو حد دهره » ، وفريد عصره . وكان ابن سينا : « الرئيس » و « أمير الأطباء » ، والفرغاني : « حجة الإسلام » ، وابن رشد : أمير الفلاسفة في أوروبا ، وابن العربي « سلطان العارفين » - وهي الألقاب التي لا تصدر بمراسيم حكومية ، بل تعبر عن ضمير النخبة في اعتراف الأمة بفضل العاملين في صمت ، بعيدا عن ضجيج الحياة العامة .

أما عن الظروف التي أدت إلى تكوين التراث العربي ، الذي نطمح في أن يكون أحياء هو حافزنا الروحي من أجل الإسهام في حركة التجديد والتقدم ، فهي تتمثل في أشياء نود ملاحظتها في كتب التراث وفي مقدمتها « كتاب الفهرست » لابن النديم ، دليل المكتبة العربية أبان عصر النهضة الإسلامية ، وهي :

١ - ضرورة البدء بالتعرف على علوم العالم الحديث بنقلها إلى لغة العرب : . وفي ذلك الحاجة ماسة إلى أمثال : حنين بن إسحق ، وإسحق بن حنين ، وجبش بن الحسن ، وثابت بن قره ، وغيرهم من أعلام المترجمين والنساخ والمفسرين .

٢ - التوسع في رقعة البحث ( إفتقاراً ) في الموضوعات المتنوعة بحيث تشمل الكليات العامة والجزئيات الخاصة في كل علم ، والتسامح ، في عرض مختلف الآراء والاجتهادات الشخصية في كل قطر من الأقطار ، كما كان الحال في المدينة ومكة والشام والكوفة والبصرة وبغداد ، والقاهرة والقيروان وفاس ، وقرطبة .

٣ - ويتصل بذلك الموازنة بين علومنا التقليدية ومناهج العلم الحديث ، كما فعل قدامى علماء اللغة والشرائع والأخبار والحديث والمذاهب ، الذين اهتموا بالعلوم العقلانية ، من الكلام والفلسفة والعلوم الرياضية القديمة ، بل وبدراسة السحر والشعوذة ، فلم ينهزوا عن التيار العقلاني ، بل ساءروا تيار التقدم الفكري وطبقوا أساليب أصحاب الفلسفة والمنطق ، ومناهجهم في دراسة العلوم .

٤ - العمل الدؤوب في البحث مما يؤدي من طريق الصلة والاستمرار - إلى تكوين مدارس علمية راسخة التقاليد بأفكارها ومذاهبها . وهذا ما تمثل في ظاهرة توارث العلم ، وظهور

أسر متخصصة في العلوم ، كتلك التي أسسها الكسائي في اللغة والنحو ، وآل المنجم في الفلك وعلم النجوم ، وبنو الصباح وبنو موسى بن شاكر في علوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى ، وغيرها .

٥ - إلى جانب المراكز العلمية المحترفة التي تمولها الحكومات والتي تمثل دوائر رسمية ضيقة على كل حال - ينبغي الاهتمام بنشر العلم على أوسع نطاق بين عامة الناس ، وليس بين المثقفين وحدهم . فباب الهواية الذي انفتح على مصراعيه في علوم العرب قديما سمح بظهور كثير من المشتغلين بالفلسفة والعلوم القديمة ، ممن لم يكونوا متفرغين للعلم والدراسة ، بل كانوا من أصحاب المهن والصناعات المختلفة ، مما يدل على تغلغل روح البحث وحب العلم في كل طبقات المجتمع .

٦ - ويرتبط بذلك هواية جمع الكتب وما يتعلق بها من حب القراءة والتأليف ، مما كان من ثمراته ذلك العدد الكبير من الكتب والرسائل والموسوعات التي قام بها أفراد ، مثل: السرازي ، والفارابي والجاحظ والمسعودي والمزني والعمري ، وغيرهم ، التي قد يخيل أن حياة الفرد الواحد منا قد لا تتسع لنسخها فضلا عن دراستها أو تأليفها .

٧ - وأخيرا فإن كتب تقسيمات العلوم العربية ، وعلى رأسها كتاب الفهرست كانت النموذج الذي اقتدى به كثير من الباحثين الأوروبيين في دراسة علوم العرب ، كما مثلت جزءا عظيما من المادة الأولية التي بنوا عليها دراساتهم في العلوم المقارنة وتاريخها .

هذه هي بعض الدروس المستفادة من هذا العرض لعلوم العرب في مظانها ، من : أوربية حديثة وعربية قديمة ، الهمتنا بها قراءة كتاب الفهرست ، ونرجو أن تكون دليلا للمسؤولين عن مصير العلم في عالمنا العربي ، وحافزا معنويا ، لا تقدر قيمته من حيث الكيف ، لتتفتح أذهان الدارسين والباحثين من شبابنا .

## مَآذٍ يَحْدُثُ فِي عُلُومِ الْإِنْسَانِ وَالْمَجْتَمَعِ

أحمد أبو زيد

على نظرياته ، والنشكيك في اماتته العلمية وفي آرائه وتجاريه عن الذكاء ، وهي آراء كانت تعتبر بمثابة حجر الزاوية في بناء نظرية متماسكة من دور الوراثة في الذكاء ، وأن العامل الاساسي في تحديد ذكاء الانسان هو الوراثة وليس البيئه . ولقد قام بيرت نفسه وكثير من اتباعه وتلاميذه بعدد كبير من التجارب وبخاصة على التوائم لقياس درجة الذكاء وكلها كانت تؤكد ذلك الاتجاه ، الى أن ظهر من العلماء - وبخاصة العلماء الامريكيين - من يشكك في تلك الاختبارات ويتهم بيرت بأنه كان يزيف النتائج ويزوورها ، بل وان بعض النتائج التي كان ينشرها تعتمد على تجارب واختبارات لم تحدث اساسا ، وأنه كان ينشر دراسات

الفضيحة التي تحوم الآن حول اسم عالم النفس البريطاني الشهير سيريل بيرت Cyril Burt وتحلق فوق رأسه تنلر بنتائج بعيدة الأثر في بعض الاتجاهات الحديثة في علم النفس وقد تؤدي الى حدوث تغييرات جذرية في عدد من النظريات والانكار التي تتمتع الآن بدرجة عالية من الديوق والاحترام والتقبل . فحين مات سيريل بيرت منذ أكثر من خمس سنوات ( عام ١٩٧١ ) وهو في الثامنة والثمانين من العمر كان يتمتع بقدر هائل من الاحترام والشهرة والقوة والنفوذ في الاوساط العلمية والرسمية لم يبلفها عالم آخر منذ أيام وليام جيمس William James . ولكن الظاهر أن هذا كله معرض الآن للضياع نتيجة للهجوم

ويحوة . والواقع أن أحد هؤلاء العلماء وهو ليون كامين Leon Kamin الأستاذ بجامعة برنستون كان قد بدأ في مهاجمة بيرت منذ عام ١٩٧٣ والتشكيك في صدق كتاباته وصحة الإحصائيات التي يقدمها ، وقد أورد كامين ما لا يقل عن عشرين حالة من هذه الإخطاء والعيوب ، وبخاصة تلك التي تتعلق بما يرميه بيرت من التطابق التام بين مستوى الذكاء عند التوائم في ثلاث دراسات على الأقل من تلك التي قام بها ، وذلك رغم أن عدد التوائم كان يختلف في كل حالة عن الأخرى ، وهو ما يعتبره كامين مستحيلا وخاصة حين يصل الأمر إلى التطابق حتى الرقم العشري الثالث . وقد دافع ذلك كامين إلى تتبع دراسات بيرت للكشف عن مثل هذه الإخطاء والعيوب التي يرجع بعضها إلى عام ١٩٠٩ وانحد من ذلك ركيزة للهجوم ليس فقط على بيرت ، بل وأيضا على كل « الطبيعيين » والتشكيك في كل دعاواه . لم ازداد الوضع خطورة حين هاجم بيرت أحد أتباعه وهو آرثر جنسن Arthur Jensen الأستاذ بجامعة بيركلي ( كاليفورنيا ) في مقال له بأحدى المجلات العلمية ، وأن كان جنسن حاول في الوقت ذاته أن يكون متلطفا ورفيقا بالاستاذ وأن ينتحل له المعاذير في كبر السن والشيخوخة وضعف الذاكرة ، وبين أن كثيرا من الكتابات والدراسات الأخرى تدعم صحة عمل بيرت الأصلي . ثم جاءت اللطمة الشديدة أخيرا في الغريف المأسى ( خريف ١٩٧٦ ) حين نشرت جريدة الصنداي تايمز Sunday Times أن اثنين من الكتاب اللذين كانا يشتركان معا في تأليف كثير من الدراسات والكتابات عن بيرت ، هما الأنسة مارجريت هارود Margaret Howard والأنسة كوناواي J. Conaway ليس لهما أي وجود في حقيقة الأمر ، وأن بيرت هو الذي اخترع هاتين الشخصيتين ، والدليل على ذلك . هو أن المقالات التي كانت تنشر

ومقالات تحت أسماء وهمية لمؤلفين وباحثين لاوجود لهم ، وذلك بعد أن يقتل هذه النتائج افتعالا ، لم يعل تلك المقالات بالمديح والثناء على شخصه وعلى اسمه ، أي أنه كان يفسى بنفسه ذلك الثناء وينسبه لهؤلاء المؤلفين الوهميين الذين تظهر كتاباته هو تحت اسمائهم ، ولقد أثيرت هذه الاتهامات والشكوك زديعة عالية بين من يعرفون باسم nurturists ويقصد بهم علماء النفس الذين يعتقدون أن البيئة هي العامل الأكثر أهمية وفعالية في الذكاء الإنساني ، وبين الطبيعيين naturists الذين يميلون إلى اعتبار الوراثة هي العامل المحدد ، وهي النظرة التي يعتنقها بيرت نفسه ويشاركه فيها عدد من علماء النفس ، وبخاصة في أمريكا ، من أمثال ريتشارد هرنشتاين Richard Herrnstein وكما ذكرت إحدى المجلات التي أشارت إلى هذا الاتهام الخطير فإن الأمر الذي نجم من هذا الموقف الجديد لا يقل عن الأمر الذي يمكن أن ينجم عن اقتراح أن تشارلس داروين لم يرق مثلا برحلته الشهيرة على ظهر البائخة بيجل Beagle التي ترتب عليها ظهور نظرية عن التطور وأصل الأنواع ، وأنه قام بتلقيق أبحاثي والوقائع وبالتالي ترويس وتزييف النتائج التي ظهرت في كتابه الشهير The Origin of Species وإن هذا الكتاب ليس شيئا سوى تخيلات وأوهام نبعت في ذهن داروين وهو يدخن الأفيون أثناء خضوعه لتأثير ذلك المخدر..

وكما يحدث دائما في مثل هذه الأحوال ، فقد اتقسم العلماء قسمين ، أحدهما هاجم سيريل بيرت ومغفل على الإكتشف عن اليقنى والخداع والكلب والتلفيق التي تمتلئ بها كتاباته ، ويدخلون إلى بين المتناقضات حين الإحصائيات التي يوردها بيرت في مقارلاته

دائما بشهرة واسعة ويلقى احتراما كبيرا في كل الاوساط العلمية . ومن هنا فقد يكون الدافع له على الاستمرار في التزييف هو الكبرياء الوائفة التي تصيب بعض العلماء وقمنهم من الرجوع عن بعض آرائهم التي جلبت لهم الشهرة ، ولدفعهم دفعا الى التثبيت بهذه الآراء والدفاع عنها . والعلماء هم دائما اصعب الناس مراسا واشدهم تمسكا بآرائهم والدفاع عنها . ( ١ )

ولعل فضيحة سيريل بيرت تذكرنا بفضيحة اخرى مشابهة كان لها دوى هائل منذ ما يقرب من ربع قرن ، وبالات في عام ١٩٥٣ حين نشر فاينر Weiner وكلاارك Clark كتابهما المشير « اكلوبة بلنداون The Piltdown Forgery

ويمر اكتشاف انسان بلنداون الى المحامي الانجليزي تشارلس دوسن Charles Dawson الذي كان يتخلف من دراسة طبقات الارض هوية خاصة ، وبمبارس الحفر والتقيب ، في مقاطعة سسكس Sussex حيث كان يعيش . وكان الشائع قبل افصح امره انه عثر مصادفة في عام ١٩٠٨ على حفرة كان يستخرج منها نوع من الصوان وكان يعرف ان الانسان القديم يستخدمه في صناعة آلهه وادواته ، ولم يلبث ان كشف في الحفرة قطعة عظام من جمجمة امرأة من نوع اتسالي بدائي . وفي عام ١٩١١ كشف عن قطعة اخرى من نفس الجمجمة ، وبذلك استعان دوسن بالعالِم البريطاني سير آرثر سميث وودورد Sir Arthur Smith Woodward حيث ( عثرا ) معا على قطع اخرى من العظام

باسميهما انما كانت تظهر في « المجلة البريطانية لعلم النفس الاحصائي British Journal of Statistical Psychology

التي كان بيرت نفسه يرأس تحريرها لمدة تزيد على خمسة عشر عاما ، وحين ترك رئاسة التحرير توقفتا عن الكتابة واختفت مقالتهما تماما . وكان ذلك عام ١٩٦٣ . ومع ان الشكوك كانت تراود اذهان بعض تلاميذ بيرت منذ الاربعينيات ، فقد كان هؤلاء المتشككون يخشون ان يجهروا بشكوكهم في صدق بيرت وتماسكه وامانته العلمية خشية التعرض لبطشه وسلطانه . وقد ظلت هذه الشكوك تزداد وتنمو الى ان انقلبت الى يقين وكانت الفضيحة .

ولا تعنى ذلك ان القضية انتهت تماما ، بل الاخرى ان يقال ان الحرب بدأت من جديد وبصفت بين الوريثين او الطبيعيين من ناحية ، والبيئيين من الناحية الاخرى ، وكل يحاول ان يثبت وجهة نظره ويدافع عن سيريل بيرت او يهاجمه هو ونظرياته وآرائه . ولا يزال الامر يجذب الكثيرين من الباحثين ، ولا تزال الاوساط العلمية تنتظر الكلمة الفاصلة في صدق الاستاذ وامانته وخلقه العلمي .

وليست هذه هي الحالة الاولى او الوحيدة في تاريخ تزييف العلم وتزوير النتائج لتحقيق اهداف خاصة قد تكون متعلقة بالرغبة في الظهور وحس الشهرة واحتلال مكانة مرموقة بين العلماء ، وان كان يصعب ان يكون هذا هو الهدف من تزييف الاحصائيات والارقام والنتائج في حالة سيريل بيرت الذي كان يحظى

( ١ ) ومن الطريف ان نذكر انه في عام ١٩٧٥ اكتشف في امريكا بعض محاولات التزييف في المجال الذي يعرف الآن باسم Parapsychology وفي احد العامل المهمة التي كانت تحاول جامعة الابرلاخ بمستوى ذلك الاتجاه واصلاء الطابع العلمي عليه كي يتسبب احترام علماء النفس . وكان لهذه الجهود المتواصلة الرها بحيث اترفت به الرابطة الامريكية لتقدم العلوم American Association for the Advancement of Science واتشأت فيها فرعا يعالج هذا التخصص عام ١٩٧٢ ، الى ان تم ضبط احد الباحثين الرئيسيين وهو يحاول التدخل في إحدى التجارب الآلية التي كانت تهدف الى معرفة تأثير الخ على الحركات الفيزيائية في الثران . ولقد اضطر ذلك الباحث الى الاستقالة .

تقف دون تطور العلم وتقدمه ، بل انها على العكس من ذلك تماما كانت من اكبر الدوافع الى البحث عن الحقيقة وإبرازها ، والسى المتأثرة على اجراء التجارب والاختبارات والتدقيق في البحث والتحليل ، وبالتالي كانت عاملا هاما من عوامل احراز التقدم في العلم عن طريق دحض الاكاذيب والكشف عن التزييف وابعاد الاوهام التى تراود بعض العلماء والمفكرين . ومهما يكن الاذى الذى يصيب اسم هؤلاء العلماء الذين زيفوا العلم فان الفضائل جانبها الايجابى الذى لا يمكن الاستهانة به ، والذى يتمثل على الاقل في معرفة جانب من البحث العلمى يقوم على البطلان وبذا يمكن اسقاطه من الاعتبار ، وان كان يجب ان تحتل قصص التزييف العلمى مكانا في تاريخ العلم الى جانب الجهود الفاضلة والإنجازات الناجحة سواء بسواء .

والغريب انه اذا كانت هاتان الحالتان من التزييف والغش والخداع قد حدثتا في مجالى علم النفس والانثربولوجيا فان هذين العلمين هما اللذان اقلحا - دون غيرهما من مجموعة العلوم التى يطلق عليها الآن اسم العلوم السلوكية - التى تضم معها علم الاجتماع وعلم الاخلاق في تحقيقه اكبر قدر من التقدم في السنوات الاخيرة ، بل انهما وحدهما اللذان يعتبران الان في كثير من الاوساط العلمية « علمية » ( وينطبق هذا بوجه خاص على الانثربولوجيا الفيزيائية والبيولوجية ) في الوقت الذى يعمل فيه كثير من العلماء الى اخراج علم الاجتماع من هذه الدائرة نظرا لان بعض اتجاهاته تجعله قريبا من علم النفس ، بينما البعض الآخر يأخذ الان صورة الجدل الفلسفى .

والواقع ان علم النفس بالذات حقق كثيرا من النجاح والتقدم اللذين يرجحان الى حد كبير الى متعصر التشكك في بعض النظريات

التحجوة لانواع حيوانية منقرضة . ومع ذلك فقد كانت بعض الشكوك تراود عددا من العلماء في حقيقة هذه الاكتشافات ) ، وبدأ الامر يتجلى من خدعة كبرى وتزييف متقن قام به دوسن وامكنه التفرير ببعض العلماء من امثال وودورد نفسه وكذلك العالم الفرنسى الاب بىروى Abbé Breui . وبدأ الكشف عن التزييف حين اراد الدكتور اوكلى Oakley من قسم التاريخ الطبيعى بالمتحف البريطانى ان يفحص في عام ١٩٥٠ مادة الفلورين الموجودة في فك بلتداون ليحسب مقدار عمره ، فخرج قدرا ضئيلا جدا منها بواسطة مثقب الانسان . فاذ به يكشف ان تلك البقايا حديثة نسبيا في العمر . واستبد الشك بكل من فاينر وكلاوك ، وهما من جامعة اكسفورد ، فاقدا في عام ١٩٥٣ على اختيار الفك باعتباره مجرد عملية تضليل وتوبيه متعمدين ، وفي نوفمبر من السنة نفسها امكنهما ان يملنا ان الفك - رغم كل مظهره القديم ورغم أسننه ( الآدمية ) المتآكلة - كان من العظام الحديثة ، وان الانسان بردت ييد آدمية ، وأنه كان مجرد قطعة من فك بظام صغير أجرى عليها كثير من التعديل والتزييف ، وان اجزاء الجمجمة سم تلوينها بدهان ثم دُفنت في حمى بلتداون . وقد اثبتت البحوث والاختبارات الكيماوية الدقيقة وكذلك اختبارات الاشعة ان كل الحيوانات الحفورية والآلات الحجرية التى وجدت معها لم تكن متناسبة وذلك المكان على الإطلاق ، على الرغم من ان معظمها كانت حفريات حقيقية . وهذا كله معناه ان يدا شريرة - كما يقول وليام هاولز - عملت جميع تلك الاجزاء معا ثم توريه وتزييف المكان كله بمهارة وبراعة . ( ٢ )

• • •

ولكن هذه الحالات القليلة الاستثنائية المعارضة لا يمكن ان تقلل من جهود العلماء أو

تحرر المرأة في العالم وعلى الأخص في أمريكا ،  
ولقد حملت « مجلة رابطة التحليل النفسي  
الأمريكية Journal of the American  
Psychoanalytic Association

لواء معارضة آراء فرويد ومراجعة نظرياته ،  
فتذهب إلى أن تعصب الرجل وتوقعات الآباء تخلق  
للمرأة من المشاكل أكثر مما يتصور فرويد  
والفرويدية ، وأن المجتمع هو المسؤول الأكبر  
عن اعتقاد المرأة بأنها أقل من الرجل ، وذلك  
نتيجة للتربية التي تلقاها الأنثى والتي توحى  
إليها بأنها أدنى في التطور السيكلوجي  
والاجتماعي والأخلاقي من الرجل . ومع أن  
هؤلاء العلماء الذين يكتبون في تلك المجلة لا  
ينفون تماما أفكار فرويد عن عقدة الإخصاء  
وشعور المرأة بالحسد إزاء تمتع الرجل ببعض  
الدكورة ، إلا أنهم يرون أثر ذلك أقل بكثير  
جدا مما يلعب إليه فرويد ، وأن من الخطأ أن  
تعطى المدرسة الفرويدية لفكرة الإخصاء كل  
تلك الأهمية لدرجة أنها ترى أن الدافع على  
الحب وعلى الحصول لدى المرأة ينبجم من  
احساسها بأنها كائن مشوه وشعورها بضيق  
أو فقدان شيء هام منها ورغبتها في تعويض  
ذلك الشيء .

فالتحليل النفسي يميل الآن إلى استبعاد  
أن تكون فكرة الحسد على وجود عضو الذكورة  
لدى الرجل هي العامل الفعال أو الأساسي -  
فضلا عن أن يكون الوحيد - في تجربة المرأة .  
وعلى أي حال فلا تزال هنالك معلومات كثيرة  
متراكمة عن طبيعة الشعور الجنسي لدى  
المرأة ، ومن سلوك الطفل الأنثى ، وهى  
معلومات سوف تغير - كما يقال - الكثير من  
الآراء الفرويدية السابقة وتقلبها رأسا على  
عقب . وهذه تعتبر ثورة هامة في التحليل  
النفسى الفرويدى الذى سيطر خلال الأربعين  
سنة الماضية ، أو على الأقل في أحد المجالات  
الرئيسية لهذا الفرع من التخصص .

بيد أن علم النفس بوجه عام يجد الآن كثيرا  
من المعارضة في بعض الدوائر العلمية التي ترى

القدية الراسخة والمسلم بها . ولقد بدأ الكثير  
من العلماء يمدون النظر في تلك النظريات في  
ضوء التجارب والخبرات المتزايدة ، ويدخلون  
عليها الكثير من التعديل والتغيير .

ولقد قاسى فرويد ونظرياته في التحليل  
النفسى الشيء الكثير من جراء هذه النظرة  
النقدية المشككة ، وربما كانت آراؤه عن المرأة  
هى من أكثر ما تعرض للتقديس والتجريح بل  
والاستخفاف . فالمرأة عند فرويد مخلوق  
مفروم يتملصب بالذات والأعجاب بالذات الذى  
قد يصل إلى حد عبادة الذات أو الترجسية ،  
وهى أمور تميز بها المرأة أكثر من الرجل ، كما  
أنها أكثر منه عرضة للأمراض العصابية القهرية  
neurosis فضلا عن اكتسابها الكثير من  
الجمود والعجز عن التمييز بعد أن تصل إلى  
سن الثلاثين من العمر ، والافتقار إلى  
الشخصية الأخلاقية التي تميز بها الرجل ،  
أو على الأقل عدم قدرتها على بلوغ نفس  
المستوى الأخلاقي الذى يمكن للرجل أن يصل  
إليه . وقد نبتت كل هذه الصفات والخصائص  
من الفكرة الفرويدية عن غيرة المرأة من تمتع  
الرجل ببعض الذكر وحرماتها هى منه ( عقدة  
الإخصاء ) بحيث أن كثيرا جدا من سلوك المرأة  
يمكن رده إلى هذا الشعور بالغيرة أو حتى  
بالحسد ، بل أنه يمكن - في رأى فرويد  
ومدرسته - رد معظم الآمال التي تحاول المرأة  
تحقيقها وكذلك الإنجازات التي تحصل إليها  
إلى رغبتها في تعويض فقدانها لهذا العضو الهام .  
فعدم تمتع المرأة ببعض الذكورة الذى يتمتع به  
الرجل يؤدي بها إلى الشعور بنوع من الاحباط  
الذى يوجه كل سلوكها خلال الحياة . ومع أن  
بعض تلاميذ فرويد حاولوا تعديل هذه النظرية  
والتخفيف منها أو حتى الابتعاد عنها إلا أنها  
تعتبر على أي حال أحد الأسس القوية في  
التحليل النفس .

وبإني معظم الهجوم على هذه النظرية نتيجة  
لزيادة ضغط الراى العام الذى يساند حركة

كذلك تلقى البحوث التي تجري على تعلم الحيوانات، وبخاصة القردة، على التعلم بمقاومة شديدة من المؤسسات التي تقوم بتمويل البحوث السيكولوجية، على أساس أن الأولى هو اتفاق الأموال على موضوعات وبحوث تتصل اتصالاً مباشراً بالإنسان نفسه، وأنه ليس ثمة جدوى أو فائدة تذكر من تلك البحوث التي تجري على القردة. والواقع أنه أجريت في السنوات الأخيرة محاولات كثيرة لتعليم الشمبانزي بالذات استخدام اللغة، وكان الهدف الأساسي من هذه المحاولات هو معرفة كيف يمكن للكائنات العضوية الحية أن تتعلم اللغة وتستخدمها، مع تتبع هذه العمليات المعقدة بطريقة قد لا تتاح للباحثين، إذا هم تفحصوا، ملاحظاتهم على الأطفال الذين يتعلمون في العادة بسرعة كبيرة نسبياً كما يحفظون كثيراً من الكلمات والألفاظ بدون مجهود يذكر. وهناك حالات شبيهة في ذلك المضمار لعل من أهمها حالة القرد سارة Sarah التي يتولى تعليمها وملاحظتها الدكتور ديفيد بريماك David Premack عن طريق تدريبها على استخدام قطع من البلاستيك مثبتة على رقائق من المعدن وتثبيتها على لوحة من المغناطيس بحيث يمكن الاتصال بالناس من طريق تحريك تلك القطع. وتجرى هذه التجارب في المركز الإقليمي للبحوث على الرئيسات في أتلانتا Yerkes Regional Primates Research Center at Atlanta. وقد انضمت إلى سارة قردة شمبانزي أخرى هي لانا Lana التي يجري عليها تجاربه الدكتور ريمو Rumbaugh ومعظم ما أمكن أن تحققة القردة لانا حتى الآن هو تحريك هذه القطع للتعبير عن احتياجاتها بحيث يمكن القول أنها - وهي في سن الثالثة - أمكنها أن تكتسب بدايات لغة بسيطة. وقد استعان ريمو في ذلك بالكمبيوتر لإصدار أي جملة بها بعض الخلل في تركيبها، وذلك عن طريق استخدام الرموز

وبخاصة في أمريكا - أن الحصيلة منه وكذلك حصيلة بعض العلوم الإنسانية الأخرى مثل علم الأخلاق أقل بكثير جداً من التكاليف والتفقات والأموال التي تنفق عليها، وإن كثيراً من الدراسات والبحوث على درجة عالية من الضخامة، كما أن النتائج التي يصل إليها بعض الباحثين الجاديين كثيراً ما تعمم إلى مجالات أوسع مما تحمله الدراسة، فضلاً عن المعارضة التي تجدها بعض الدراسات والتجارب التي تثير بعض التساؤلات الأخلاقية. فمشكلة أخلاقية أجراء التجارب على البشر تثير الآن الكثير من الحوار والجدل، وقد أصدرت مجلة Daedalus عدداً كاملاً من هذا الموضوع للبحث عما إذا كان هناك ما يسوغ إخضاع البشر للتجريب، وإلى أي حد يتعارض ذلك مع حقوق الإنسان الطبيعية. وقد أفلحت هذه الثورة في إيقاف عدد من التجارب التي كانت تجري على بعض الأفراد تلك التجربة التي كانت تجري في مدينة بوسطن عن التفاسير في الكروموسومات مع أن هذا المشروع كان يتم تحت إشراف كلية الطب بجامعة هارفارد. وكان الاعتراض على إجراء التجارب يستند إلى أسس أخلاقية بحتة على اعتبار أن البحث قد دل على أن ٢٪ من نزلاء السجون والمصححات كانوا يحملون الكروموسوم XYY بينما لم يكن يحمله سوى ١.٠٪ من كل الأطفال المولودين حديثاً، مما أدى ببعض الكتاب إلى القول بوجود علاقة بين كروموسوم XYY والسلوك العدواني والانحرافات الجنسية. ولقد أثارت ذلك معارضة شديدة بين عدد من المفكرين الذين يخشون أن يؤخذ وجود هذا الكروموسوم على أنه دليل مسبق على السلوك غير الاجتماعي مما قد يعرض الأطفال الذين يحملونه إلى كثير من المتاعب نتيجة للحكم عليهم بأنهم سوف يكونون خارجين عن المجتمع حين يكبرون. وقد أوقف ذلك البحث على أساس هذا الاعتبار الأخلاقي.



فروع علم النفس هي التي سوف تحقق مزيداً من النجاح والتقدم والنمو أكثر من غيرها مثل علم النفس الاجتماعي وعلم النفس المهني ، خاصة وان المشتغلين بالتخطيط في مختلف فروع المعرفة سوف يعتمدون على المعلومات السيكولوجية اعتماد متزايد كي ينقلوا آراءهم وأفكارهم - على الأقل - للرجل العادي . كذلك يتوقع البعض احراز تقدم كبير في النواحي الفسيولوجية العصبية للسلوك مما قد يساعد في آخر الامر على التحكم في السلوك غير المرغوب عن طريق استخدام العقاقير بدلا من وضع اصحاب ذلك السلوك في السجن . والاغلب على اى حال ان يتزايد سلطان علم النفس في مجالات التعليم والتربية بدرجة مطردة وسريعة . وهذا معناه ازدياد الميل الى ربط البحث العلمي بالتطبيق ، وربما كان ذلك أوضح في علم النفس الاكلينيكي عنده في بقية فروع علم النفس ، بحيث ازداد الاقبال في الوقت الحالي على وضع خطط البحث لخدمة اهداف تطبيقية يحتم والحصول على نتائج لها قيمة عملية وبخاصة تلك البحوث التي تهدف لمعرفة طرق واساليب تعديل السلوك ، وكذلك دراسة مشكلة التذكر التي تعتبر من الموضوعات الهامة الآن في السيكولوجيا الفسيولوجية ، فمن أهم وأطرف الموضوعات التي جذبت عناية الباحثين في هذا المجال البحث عن مدى حقيقة فقدان الذاكرة ، واذ ما كانت هناك حقا اى شواهد او ادلة قوية يمكن الاستدلال منها على هبوط قدرة الذاكرة على الاختزان . والمشكلة على اية حال مشكلة منهجية الى حد كبير . فكما انه يصعب التدليل على التعلم بغير الممارسة الفعلية كذلك يصعب التدليل على تخزين الذكريات بدون استعادة هذه الذكريات او عدم استعادتها . ويميل علماء النفس الآن في ذلك الى أن هناك عوامل أخرى غير مجرد هبوط قدرة الذاكرة على الاختزان في الاخفاق في التذكر .

المناسبة . وليست هاتان الحالتان فريدتين في ذلك . فهناك الدراسات التي يجريها Allen and Beatrice Gardner ( جاردنرز وزوجته ) لمعرفة تعليم الشبان في ذلك بتعليم القردة واشو Washoe لغة العلامات او الاشارات الامريكية التي يستخدمها الصم في الاتصال . والامثلة على ذلك كثيرة . ولعل اطرف النتائج هو ملاحظة كيف تتمكن القردة التي تدربت مستقلة وبعبدة بعضها عن بعض من تبادل ( الحديث ) فيما بينها بطريقة أفضل من الصالحا بالانسان . ولكن رغم طرافة هذه البحوث فان المؤسسات الممولة ترى انها تجارب فيها كثير من الرفاهية وانها اقرب الى العبث ، وتميل الآن الى الامساك عن تعزيزها بالمال .

كذلك تبدى هذه المؤسسات كثيرا من التحفظ بزاء بعض الموضوعات التي لا يظهر لها نتائج تطبيقية مباشرة تتصل بتحسين اوضاع الانسان في المجتمع . وتتولى هذه الحملة الآن المؤسسة القومية للعلم National Science Foundation التي تنفق ملايين الدولارات كل عام على البحوث المختلفة في امريكا ، وتثر هذه المؤسسة كثيرا من التساؤلات حول جدية بعض البحوث مثل البحث الخاص بمحددات الحب الرومانتيكي ، وهي بحوث تلقى كثيرا من اللال على جدية علم النفس ذاته وعلى بعض الاساليب السيكولوجية وعلى جهود علماء النفس .

ولكن اذا تفاضينا عن ذلك فسوف نجد ان الكثير من علماء النفس ، وبخاصة في بريطانيا ، يعطون جانبا كبيرا جدا من اهتمامهم وتفكيرهم لمشكلة مصير علم النفس والشكل الذي سوف يكون عليه في المستقبل ، ويتنبأون بأن بعض

وأخيراً فهناك أمر على جانب كبير من الطرافة يشغل الآن أوساط علم النفس في الخارج وهو محاولة إحياء آراء أحد علماء الطب النفسي في أمريكا وهو العالم فيلهلم رايبك Wilhelm Reik الذى مات في أحد سجون أمريكا عام ١٩٥٧ حين حكم عليه بالسجن نتيجة لتضديه أوامر إحدى المحاكم بعدم مواصلة أعماله والترويج لأساليب العلاج التي كان يتبعها والتي وصفت حينذاك بالجنون . فبعد ما يقرب من عشرين سنة على وفاته يحاول المتحمسون له أن يعيدوا إليه اعتباره وإزالة ما لصق باسمه من عار ، وهو موقف مناقض تماماً لما يحدث الآن بالنسبة لأسسم سيريل بيرت . ولقد تعرض رايبك في أواخر حياته لكثير من السخرية والاستهزاء من العلماء المعاصرين له وبخاصة فيما يتعلق بنظريته عما كان يسميه « طاقة الأرجون Orgone-Energy » . ولقد كان رايبك تلميذاً لقرويد ، وقد أسهم إسهامات كبيرة في مجال العلاج النفسي من طريق التركيز على الجسم وليس على العقل ، ولكن « نظريته الكونية » التي لجأ إليها فيما بعد وجدت كثيراً من المعارضة من علماء التحليل النفسي الذين رموها بالافتراق في الخيال واليتافيزيقا ، فقد كان يعتقد أن كل الاضطرابات النفسية تنجم في المحل الأول نتيجة لتوقف أو تعثر « طاقة الأرجون » التي كان يرى أنها صودة بيولوجية للطاقة الكونية التي تحرك كل شيء في الوجود ابتداء من « الشبقي الجنسي » حتى حركة النجوم والكواكب ، بل أنه ذهب إلى حد اختراع ما أسماه « صندوق الأرجون Orgone box » من أنواع مختلفة من المواد ، وكان يعتقد أنه يستطيع أن يجمع عن طريقه تلك الطاقة وينقلها إلى المرضى الذين

وهذا كله لا يعنى الإنصراف تماماً عن السيكولوجيا الأكاديمية أو النظرية . فالواقع أن بعض الاتجاهات الحديثة في علم النفس الاجتماعي بالذات لا تزال تجذب إليها الكثير من الدارسين والباحثين ، كما هو الحال بالنسبة لدراسة العوامل الإدراكية Cognitive Factors في السلوك . ولقد أجريت بحوث كثيرة لمعرفة كيف تتحدد استجابات الناس وسلوكهم بسلوك الآخرين وتصرفاتهم وإدراكهم للأسباب الكامنة وراء هذه التصرفات . فاستجابة شخص ما لأهانة تلحق به من شخص آخر تختلف اختلافاً كبيراً تبعاً لإدراك الشخص الذي لحقت به الأهانة للحالة العقلية التي كانت تسيطر على الشخص الآخر حين صدرت عنه تلك الأهانة ، ورد الفعل إزاء الأهانة التي تصدر من مخمور مثلاً تختلف عن رد الفعل إزاء نفس الأهانة إذا صدرت من نفس الشخص وهو يتمتع بكامل قواه ، أى حين يكون في حالة وعى كامل لما يقول أو يفعل . وهذا معناه أن علم النفس المعاصر بدأ يهتم من جديد بدراسة الظواهر « العقلية » بعد أن كان هذا الاهتمام قد ضيأ وضعف لفترة طويلة سارت فيها الاتجاهات السلوكية كما وضعها وطسونه Watson وكما يقول ميلفين ماركس Melvin H. Marx أن « العقل » عاد الآن إلى الظهور في علم النفس وبدأ يستعيد مكانته ويرسخ قدمه من جديد بحيث نجد كثيراً من المشكلات التي تدرس دراسة مركزة متعمقة تعطي اهتماماً بالاضاءات للعمليات والصورات العقلية أو الذهنية كأحد المتغيرات في عملية التعلم والتذكر . ولا تزال البحوث تجري بشراهة وكثرة في ذلك المجال ، وتوقع العلماء أن يصلوا في ذلك إلى نتائج جديدة ومثيرة . ( ٣ )

تعتبر الانسان - ككل - هو موضوعها ومجال اهتمامها ، وان كانت تركز حينئذ على الناحية التطورية في حياته ، اى على البحث عن الاصول الاولى للانسان ونظمه وثقافته والمراحل التى مربها هو وهى على السواء ، ثم بدأ علماء القرن العشرين يركزون على حاضر الانسان ونظمه وثقافته والتفرعات التى تفرعت اليها هذه النظم والثقافات ، وبجمعهم المعلومات المتعلقة بذلك كله من مختلف المجتمعات الانسانية مع الاهتمام - في اول الامر على الاقل - على المجتمعات التى كانت توصف بأنها ( بدائية ) . ولكن الظاهر أن هذا الموقف الذى يكتفى فيه الباحث بدراسة الماضى والحاضر لم يعد يكفي بعض العلماء الاكثر تطامعا ، فبدأوا يبحثون في مستقبل الانسان ونظمه ، وهو اتجاه وجد له صدق قويا في الاجتماع السنوى الذى عقده الرابطة الامريكية للانثروبولوجيا American Anthropological Association عام ١٩٧١ حيث كان الاتجاه السائد هو ضرورة دراسة المستقبل كوسيلة للوصول الى فهم اعمق وافضل للانسان والانسانية ولحياة المجتمع الانساني . وقد نشرت نتائج هذا الاجتماع في كتاب بعنوان Human Futuristics يعتبر الآن من اكثر كتب الانثروبولوجيا رواجاً وإثارة للمناقشة والجدل .

واذا كان علماء النفس قد اعطوا شيئاً من اهتمامهم لدراسة القردة بقصد التعرف على عملية التعلم فان القردة كانت أيضاً من اهم الموضوعات التى ركز عليها كثير من الانثروبولوجيين الذين قاموا بملاحظة سلوكها وتصرفاتها فيما بينها ، وذلك على أساس أن ملاحظة سلوك القردة العليا كثيراً ما تلقى الضوء على سلوك الانسان نفسه وتلخيص تطوره . ومع أن معظم الدراسات علمية دقيقة قلما يقبل عليها غير المتخصصين فقد ظهر في مجال دراسة

كانوا يجلسون داخل ذلك الصندوق للعلاج . فلما منعت إحدى المحاكم من ممارسة ذلك العمل وتحدى قرارها حكم عليه بالسجن حيث مات . أن العلاج النفسي في أمريكا بدأ يرجع آراء رايك وأوراقه فيما عدا نظرية الارجون ، وبدأ المستخفون به يطعنون تلك الآراء مزبدا من العناية والاهتمام ، وينظرون اليها بكثير من الجدية والاحترام للدرجة أن بعض كتبه القديمة أخذت تطبع وتنتشر بين الطلاب بالذات انتشاراً واسعاً منذ عام ١٩٧٤ ، وتحاول ابنته الآن أن تنشر أوراقه ومدكراته التى لم يسبق نشرها والتي لاتزال محفوظة في جامعة هارفارد . والمعتقد أنه يوجد بين تلك الأوراق بعض الكتابات الطويلة العميقة المصممة بالارقام والرياضيات الرقيقة حول ما يسميه بالنسجم المجالات الكونية Harmony of Cosmic Spheres بل الأكثر من ذلك أن بعض الدين يستخدمون الارجون في العلاج يلجئون الى أن الاجيال القادمة سوف تقدر أعمال رايك بما فيها الصندوق الذى اخترعه ، ولكن يبدو أنه لا بد من انتظار ماسوف تتمخض عنه الدراسات الدقيقة التى تجرى الآن على الأوراق التى خلفها من بعده .

هذه التناقضات والاختلافات والحياة الراحرة التى يروج بها مجال علم النفس تجد لها مثيلاً في علم الانسان أو الانثروبولوجيا وبخاصة الانثروبولوجيا الفيزيقية ثم في الاركيولوجيا . فلقد شهدت السنوات الاخيرة كثيراً جداً من الاكتشافات التى قلبت الآراء والافكار القديمة السائدة وبخاصة من اصل الانسان ، ووصفت كثيراً من النظريات الراسخة موضع التساؤل والتشكك واخضعها للاختبار والبحث من جديد .

والمعروف ان الانثروبولوجيا منذ نشأتها الاولى في منتصف القرن التاسع عشر كانت

عدد من المؤشرات الوراثية في الدم وما إلى ذلك .

ولقد استمر الجدل قائما حول نفس السجل الحضري للنظور البشري ، وهو من الموضوعات الجذابة التي لم يكف الحديث عنها ابدا . ولكن الجديد في الأمر هو أن هذا الجدل تأثر في السنوات الأخيرة ليس فقط بالاكشافات الحفرية الجديدة ، بل وأيضا بالمقارنات البيوكيماوية بين الإنسان والريثيات الأخرى ، وربما كان من أهم من سوى ذلك عالم الانثروبولوجيا الأمريكي الشهير شيرود واشبورن Sherwood L. Washburn وزميله ماكولن B.R. McCown . وقد ذهب واشبورن في ذلك إلى أن الإنسان والشمبانزي يرتبطان ارتباطا قويا بحيث يحتمل أن يكونا قد انطرا من سلف واحد مشترك منذ مالا يزيد من ١٠ ملايين سنة ، وهو عهد حديث نسبيا ، وقد اعتمد ما شبورن في ذلك على المشابهات البيوكيماوية بين الاثنين . وفي الوقت نفسه أدت الاكتشافات السريعة المتلاحقة إلى الحصول على قدر كبير جدا من الحفريات وبخاصة من إفريقيا ، وبالذات حول بحيرة رودلف في كينيا وفي حوض نهر أومو في الحبشة وكلها تشير إلى وجود أنواع من الإدميات homonoids لها جوامع متقدمة جدا في تركيبها وترجع إلى حوالي أربعة ملايين أو حتى خمسة ملايين سنة . وهذا يعني بالضرورة أن انفصال الإنسان عن القردة العليا لا بد أن يكون تسد حدث قبل ذلك التاريخ الذي يفترضه واشبورن

القردة العليا عدد من الكتب البسيطة التي كتبت بطريقة مثوقة لتقريب أمور التطور والتشريح إلى المثقف العادي ، ووجدت هذه الكتب ، أو بعضها على الأقل ، رواجها هائلا . ( ٤ )

الآن الانثروبولوجيا الفيزيائية وجدت مجالا آخر للنمو والتقدم وأحرز كثير من النجاح خلال السنوات الأخيرة منذ بداية السبعينات وذلك من طريق امتدادها إلى علوم أخرى وتخصصات مختلفة لخلق علاقات وثيقة مع هذه العلوم . وربما كان أهم ما أحرزته في ذلك هو الرابطة القوية التي تقوم الآن مع علماء الوراثة والجهود المشتركة التي تبذل في بعض المجالات التي تهم العلمين مثل دراسة التنوع في الجنس البشري أو السكان .

وربما كان ظهور الكتاب الذي أشرف على تحريره كروفورد M.H. Crawford ووركرمان P. L. Workman بعنوان Methods and Theories of Anthropological Genetics عام ( ١٩٧٥ ) ويضم اثنين وعشرين مقالا كتبها علماء متخصصون في العلمين يلقى كثيرا من الفسوف على التفاعل بين التخصصين والمناهج والنظريات التي يبلجها إليها علماء الوراثة والانثروبولوجيا في دراساتهم لهذه المشكلات ، وليس من شك في أن هذه العلاقات قديمة ، ولكن الدراسات الحالية تظهر المشكلات بشكل قوي ، وتبين مدى التقدم الذي أمكن إحرازه ، وبخاصة في ميادين المناهج وأساليب البحث مثل استخدام الكمبيوتر والقنطرة على فصل

( ٤ ) ربما كان من أشهر هذه الكتب كتاب ديزموند موريس Desmond Morris عن القرد العادي The Naked Ape وقد ترجم هذا الكتاب إلى عدد كبير من لغات العالم ، وكذلك كتابه الآخر بعنوان « حديقة الحيوان البشرية The Human Zoo » لم هناك كتابات ديزموند موريس Robert Ardrey ( وهو في الأصل من كتاب السرح ولكنه حقق التأييد في الأصول البشرية وبخاصة كتابه من : African Genesis . A Personal Investigation into the Animal Origins and Nature of Man ) وكتبه The Territorial Impulse والكتابة كثيرة وكلياته إلى مدى نجاح الانثروبولوجيا الفيزيائية والبيولوجية في إثارة اهتمام بيولوجة الإنسان البكر وطاقته بالريثيات الأخرى .

ان ثمة عددا كبيرا من الحفريات او العظام الحفوية المتحجرة ترجع الى ذلك التاريخ وتوجد في تلك المنطقة ذاتها ... اما الكائن الاخر الذي يظن انه انثى مات وعمرها ١٨ الى ٢٠ سنة والتي لا تنتمي الى الانسان الحديث انتماء مباشرا فانها تربط ارتباطا اقوى بالانسان القرد الجنوبي او انسان جنوب افريقيا القرد *Australo pithecus* وهو من اشباه البشر . وقد عثر منها على ٤٠ قطعة عظام من الجمجمة والفك والاسنان والعمود الفقري والذراع وعظام الساقين والحوض والقدم وغيرها ، ومن الاجزاء امكن تقدير ارتفاع قامتها بحوالي ثلاثة اقدام فقط . وانها كانت تسير منتصبة القامة ، كما ان اسنانها كانت تشبه اسنان الانسان القرد الجنوبي . والمهم من كل هذه الاكتشافات وغيرها هو ان علماء الاثر بولوجيا الفيزيائية يعيدون الآن تقديراتهم السابقة حول نشأة الانسان وظهوره ، ويردونها الى احطاب اقدم بكثير جدا مما كانوا يلهجون اليه في الماضي .

والمهم هنا ايضا هو ان فكرة وجود نوعا من (علاقة القرابة) بين الانسان والقردة العليا لا تزال مسألة تثير الجدل في الاوساط العلمية على الرغم من ميل معظم العلماء الى قبولها وهذا يذكرنا بالحادثة الطريفة التي وقعت في

بوقت طويل جدا ، وان كان من الصعب تحديد ذلك التاريخ . وربما كانت الاكتشافات التي تمت في منخفض غفار في شمال شرق الحبشة مثالا طيبا في هذا المجال ، اذ تم اكتشاف عظام كائن ما لا ينحدر من اصل بشري بطريقة مباشرة وان كان يمت الى الانسان بشكل ما ، وعظام شخص آخر انه من نسل بشري او انه يمت الى الجنس البشري . وقد اكتشف هذه العظام العالم الاميري دونالد جونسون Donald Johnson بمعاونة اثنين من الماسعين احدثها فرنسي والاخر حبشي . ويقدر عمر الكائن الذي ينتمي الى جنس الانسان *Homo* بثلاثة ملايين او اربعة ملايين سنة . وقد تم تقدير ذلك باستخدام طريقة « البوتاسيوم - الارجون » لتحديد التاريخ ، وهي طريقة تصلح لتقدير الزمن الى ما يرجع الى ثلاثة ملايين من السنين يعكس طريقة الكربون المشع . ( ٥ ) وهذا التاريخ البعيد يصب على الكثيرين تصوره او تصديقهم ان الانسان كان يعيش منذ تلك الحقبة السحيقة . وربما كان ريتشارد ليكي Richard Leakey ابن العالم البريطاني الشهير لويس ليكي ، هو اول من ذهب الى تقدير عمر مثل هذه الحفريات البشرية بحوالي ٢٠٠.٠٠٠ سنة ، وكان ذلك في عام ١٩٧٢ ، ولكن ذلك التقدير اثار كثيرا من المعارضة حينذاك . ولكن الظاهر

( ٥ ) طريقة الكربون المشع في تقدير عمر الاجسام الحفوية ليست طريقة دقيقة تماما نظرا للعلاسات التي تحيط باستخدامها وطبيعة تكوين المواد الراديوكربونية ذاتها . وتعتمد التقديرات الراديوكربونية على كربون ١٤ ، وهو احد نظائر الكربون ذات النشاط الاشعاعي الذي تقدر دويته بالنصف عمرية بحوالي ٥٧٠٠ سنة . فهو اذن ينحل بمعدل معروف مثل كل العناصر المشعة . ويوجد كربون ١٤ في الغلاف الجوي بنسبة ثابتة في كل انواع الكربون ، وبذلك يدخل في تكوين كل الانسجة الحية بنسبة ثابتة ايضا . وحين يموت النسيج فان كربون ١٤ يبدأ في التحلل بحيث لا يتركز يتبقى منه بعد حوالي ٢٥٠٠ سنة الا جزء ضئيل جدا يصب قياسه بدقة ، وعلى ذلك فان النسبة المتبقية في قطعة من الخشب مثلا تدلنا - على وجه التقريب - على الزمن الذي ماتت فيه . ويقول وليم هاولر انه يمكن تشبيه المسألة بقدر موضوع تحت ضئير بحيث يقلل القدر ما دام الضئير مفتوحا . فلما ما انفلقت الضئير بنود الاله يتبخر من القدر حتى يتلاشى تماما . فلي اثناء عملية التبخير نستطيع ان نقيس الة التي مرت على انقلاض الضئير . اما بعد ذلك فان كل ما يمكننا معرفته هو ان الوقت اللازم للتبخير قد انقضى . ولذا فان من الصعب الاعتماد تماما على التواريخ والتفديرات الراديوية الكربونية الا بالنسبة للخصم والعشرين الف سنة الاخيرة او ما يقرب منها . بل ان هذه التواريخ لا تعتبر دقيقة بمعنى الكلمة اذا تجاوزنا العشرة الاف سنة الاخيرة . « انظر في ذلك ترجمتنا لكتاب وليم هاولر : موارء التاريخ - الزوج السابق ذكره - حاشية صفحة ١٨٧ .

القرن الماضي حين يلقى هكسلي الكبير محاضراته الشهيرة التي يدافع فيها عن نظرية أصل الأنواع بعد أن نشر داروين كتابه ، وأشار في المحاضرة إلى انحلال الإنسان من القردة العليا فنادا بروجعة أسقف ورستون تصيح : « منحذرون من القردة ؟ يا ألهي ! لرجو ألا يكون ذلك صحيحا ، ولكن إذا صبح ذلك فارجو ألا تنتشر هذه الحقيقة بين الناس » . وعلى الرغم من مرور قرن على هذه الحادثة فهناك من العلماء من يرفض فكرة وجود أي صلة - ولو بعيدة - بين الإنسان والقردة العليا . ولقد عبر ذلك الموقف التشكيك أو حتى الموقف الرافض عن نفسه في الاجتماع السنوي الأخير الذي عقدته الرابطة الأمريكية للأنثروبولوجية عام ١٩٧٦ في واشنطن ، حيث دارت مناقشات طويلة وصاخبة حول الفرع الجديد من العلوم الاجتماعية الذي يعرف باسم ( البيولوجيا الاجتماعية " Sociology " ) ، والذي يعتبر عالم الحيوان الأمريكي إدوارد ويلسون Edward O. Wilson خير من يدافع عنه ويساندته ويظهره ويصل على نشره . وربما كانت معارضة هؤلاء المعارضين راجعة إلى أن وجود علاقة بين الإنسان والقردة العليا تضرهم بشيء من الضمة والانحطاط على مايقول أحد العلماء الذين يقولون الفكرة ولا يرون فيها أي غرابة في ضوء المعلومات التشريحية الوفيرة . ومع أن ويلسون الذي يعمل أستاذا لمعلم الحيوان في جامعة هارفارد لم يبلغ من الشهرة ما بلغه داروين ، إلا أن آرائه لا تزال تبعث على الحيرة وتصدم القاريه بنفس الطريقة التي صدمت بها آراء داروين الناس حين نشرها لأول مرة .

وتهتم البيولوجيا الاجتماعية بإبراز الأسس البيولوجية للسلوك الاجتماعي في كل الأنواع الحية وليس فقط في الجنس البشري .

ويعتقد ويلسون وكثيرون غيره من الانتصار والزملاء والتلاميذ أن جانباً كبيراً من السلوك الإنساني معقد وراثياً (راجع ما قلناه من قبل عن هذه النقطة حين تكلمنا عن سي-ل بيرت ) ، وهذه مسألة يرفضها عدد كبير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا ، وبالذات علماء الأنثروبولوجيا الماركسيون Marxist Anthropologists الذين يعتقدون التفسير الماركسي للحياة الاجتماعية والثقافة ، إذ أنهم يهتمون البيولوجيا الاجتماعية بأنها وسيلة لتبرير قيام الرأسمالية الرجعية ، كذلك تجد البيولوجيا الاجتماعية معارضة شديدة من أنصار حركة تحرير المرأة ، ويرون أنها نوع من الدفاع عن سيطرة الرجل ومحاولة للتمسك بمكانته المتميزة بالنسبة للرجل . ويبدو كثير من العلماء تخوفهم من أن يكون هذا الاتجاه أداة وسيلة لتضخيم الفكرة القائلة بوجود أساس وراثي للاختلافات في درجة الذكاء بين الشعوب والسلالات المختلفة . ومن هنا كان الكثيرون من المشتريين في ذلك الاجتماع السنوي يحرسون على أن تصدر الرابطة توصية بأن هذا العلم الجديد هو مجرد محاولة لتبرير الوضع القائم في المجتمع الإنساني والذي يقوم على التمييز بين الجنسين وبين الشعوب والسلالات وبين مختلف فئات البشر على أساس درجة الذكاء ، وبالتالي التوصية بعدم تدريس هذا العلم ( البيولوجيا الاجتماعية ) في المدارس للأطفال والشباب . إلا أن الغالبية العظمى من الأعضاء الذين بلغوا ٣٠٠ عالم خذلوا ذلك القرار ووجدوا أن قبوله سوف يرد الفكر العلمي إلى العهد الذي وقفت فيه الكنيسة موقف العلماء من أفكار جاليليو ، كما أن فيه رجعة أوردت العصر معاداة ومناوأة أفكار داروين ونظرية التطور . وقد انضم إلى فئة المؤيدين لهذا العلم الجديد والمدافعين عنه

الصادقة الصادرة عن الأفراد . وهذا يتلهم  
وجتفق تماما مع معنى التطور والصراع من أجل  
البقاء . فالنظرية altruism عند الإنسان ،  
بل وكثير من مظاهر الأخلاق الأخرى ، يمكن أن  
تكون قائمة ومبركة على أساس ورائي بحث .  
وقد قدمت عالمة الأنثروبولوجيا سارة هردى  
Sarah Blaffer Hrdy أمام الرابطة  
الأمريكية للاستمبرولوجيا تفسيراً  
سوسيولوجياً لسلوك بعض القردة القناسة  
( اللانجور Langur ) حين يأسر أحدها  
جماعة تنتمى إلى ذكر آخر فإنه يقتل جميع  
القردة الصفار الرضع ، بأن ذلك راجع إلى أن  
قتل هذه الصفار يساعد الأم على إفراز  
بويضات جديدة يمكن لهو تلقيحها وأخصابها،  
بينما الإبقاء على هذه القردة الرضيعة سوف  
يقلل من فرصة الأمهات لإفراز البويضات لمدة  
سنة شهور على الأقل وبذلك يقلل فرصته هو  
لأخصاب الأم ووضع جيناته في الجيل الجديد .

بل إن البيولوجيا الاجتماعية تفسر الكثير  
من الاختلافات السلوكية بين الجنسين على  
أساس اختلاف الجينات أيضاً . فالرجل مثلاً  
لا يأبه كثيراً من الاهتمام برعاية الأطفال بعكس  
المرأة ، لأن الرجل يمكنه أن يوزع جيناته أو  
مورثاته وينشرها بسهولة وعلى نطاق واسع من  
طريق تلقيح وأخصاب عدد كبير جداً من  
الإناث ، بينما المرأة تتحمل عبء تربية الأطفال  
لأنها لا تستطيع أن تحمل خلال حياتها سوى  
عدد معين من المرات ، وهو عدد قليل ومحدود  
جلداً إن هو قورن بما يستطيع الرجل إن  
يفعله . ويشير هذا التفسير ثالثة أنصار الحركة  
النسائية لأنه يحمل بين طياته الزعم بأن المرأة  
تعمل بطبيعتها للتركيز على أعمال البيت  
وأعداد الطعام ، بينما يعمل الرجل بطبعه إلى  
التركيز على النساء ، وهذه ميول تكاد تكون

كثير من علماء الأنثروبولوجيا المشهورين من  
أمثال مارجريت ميد ومارشال ساليينز .

والواقع أن البيولوجيا الاجتماعية ليست  
شيئاً أكثر من نظرية داروين التطورية ، ولكن  
في أسلوب جديد ، كما أنها تستفيد فائدة  
كبيرة من النتائج التي حققها علم الوراثة  
الحديث . وتركز البيولوجيا الاجتماعية  
على فكرة أن الصراع من أجل الحياة والعامل  
الأساسي الذي يدفع على الاستمرار في الوجود  
وفي التناسل ، ولكن العنصر الفعال في ذلك  
ليس هو الأفراد أو الجماعات ولكن الجينات  
أو المورثات ذاتها . وكما أن المثل القديم  
يقول إن الدجاجة ليست إلا وسيلة البينة  
لصنع بيضة أخرى « كذلك يمكن اعتبار  
الجسم مجرد وسيلة لإحياء الجينات لصنع  
أجيال أو مجموعات جينات جديدة ، وهذه  
الجينات أو المورثات هي أساس الإنسان ،  
وهي التي تكون له جسمه وعقله ، كما أن  
المحافظة على هذه الجينات هي المبرر الأخير  
لوجودنا نحن ، أي أن الإنسان هو في آخر  
الامر نتاج تلك الجينات .

والظاهر أن هذه النظرية تحل كثيراً من  
المشكلات التي لم تستطع نظرية التطور  
الداروينية إيجاد حل لها . فالصراع من أجل  
البقاء كما يظهر في نظرية داروين لا يمكن أن  
يفسر بعض مظاهر السلوك في الأنواع المختلفة  
مثل التضحية بالذات وتعرض الحياة للخطر  
وما إلى ذلك ، بينما التفسير البيولوجي  
الاجتماعي يفسر ذلك بأنه عملية لحماية أفراد  
الجماعة الأقارب الذين يحملون الكثير من نفس  
الجينات ، كما أنه وسيلة لزيادة الفرص للإبقاء  
والمحافظة على هذه الجينات . وهذا معناه أن  
هذا السلوك هو تعبير عن ( أنانية ) الجينات  
وليس عملاً من أعمال التضحية الخالصة

كلاسيكي نجد هذا الآن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، حيث يرفع عدد من العلماء المعاصرين راية التمرد على المدرسة التي حملت لواء الأنثروبولوجيا الاجتماعية خلال النصف الأول من هذا القرن ، وبخاصة في بريطانيا ، ولا تزال حتى اليوم تتصدد كل الاتجاهات الأنثروبولوجية وتنفى بها مدونة البناء الاجتماعي والتحليل الوظيفي التي أرسى قواعدها رادكليف براون وماليونفسكي . والنقد الذي يوجه إلى هذه المدرسة يعتمد على الرغم بأن التفسيرات البنائية للمجتمع تفسر التغيرات أو استقراره تنكر الاعتراف بالقوى المتعارضة والمتصارعة في بناء المجتمع وتعالج أن ترد كل شيء إلى فكرة التوازن . والمعروف أن فكرة التوازن سيطرت سيطرة قوية على الفكر الاجتماعي الفرنسي منذ أيام دوركايم Durkheim بل ونجدها في كتابات أوجيست كومت Auguste Comte ، وهي ترى أن الصراع مجرد حالة مرضية عارضة أو أنها على الأقل حالة غير سوية ، وأن المجتمع لن يلبث أن يرد إلى حالة التوازن الاجتماعي الأصلي . كذلك يؤخذ على المدرسة البنائية أنها تغفل - في رأي معارضيها - العلاقات الاجتماعية الواقعية ، أو تتغافل عنها - ولا تهتم إلا بالعموميات أو المبادئ التي تحكم سير المجتمع والتي يمكن الوصول إليها من طريق التجريد العقلي . وهذا كله معناه عدم الاهتمام بالواقع المتغير أو بعلاقات الأفراد بعضهم ببعض مما يعني في آخر الأمر أن ما يصفه العلماء البنائيون ليس هو الواقع وإنما هو شيء متخيل ومتصور وليس له وجود خارج أذهانهم وأن ما يقدمونه لقراءتهم هو مجتمع من صنعهم هم أنفسهم ولا علاقة له بالحقيقة الواقعية . وقد نشأ هذا كله - في رأي المعارضين أيضاً - من اخفاق البنائيين في التغلغل في أذهان أفراد

غربية عند كل منهما . وقد وجد ذلك الاتجاه أقصى مزاعمه قبيحا ذهب إليه ويلسون نفسه من أنه حتى تقسيم العمل حسب الجنس - في المجتمعات الإنسانية وبخاصة البدائية - يمكن رده إلى اختلاف الجينات لدى الرجل والمرأة .

وقد نشر ويلسون هذه الآراء كلها في كتابه الممتع « البيولوجيا الاجتماعية Sociobiology » الذي نشره عام ١٩٧٥ . ولكن على الرغم من أن اختلاف الجينات يحتل مركزا هاما في نظريته لتفسير الاختلافات السلوكية في المجتمع الإنساني إلا أنه يعترف مع ذلك بأن ما لا يزيد من ١٠٪ إلى ١٥٪ من سلوك الإنسان يرتكز على أسس وراثية بحتة ، وأن خيطا طويلا وتويا يربط في هذا الصدد سلوك جماعات النمل وجماعات الدبكة الرومية ويمتد إلى السلوك الاجتماعي عند الإنسان ، أي أنه يمكن تفسير سلوك أفراد أي ( جماعة ) من الجماعات الحيوانية في ضوء اختلاف الجينات ، وأن الأمر ليس قاصرا على المجتمع الإنساني وحده . وينال بعض انتصار هذا الاتجاه حين يذهبون إلى أنه يمكن تفسير الأخلاق عن طريق دراسة المورثات أو الجينات ، وهي مسألة مسبق أن أحرنا إليه من قبل ، وأنه يجب لذلك أن نعيد النظر في دراسة الإنسان من جميع النواحي بحيث نأخذ في الاعتبار الجانب البيولوجي وإثره في السلوك والقيم ، وأن نبرز العلاقة القوية بين العلوم الإنسانية والاجتماعية من ناحية وعلوم الحياة الأخرى على ما كان يفعل بعض علماء القرن التاسع عشر ، قبل أن تنزع العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى الاستقلال والعزلة .

• • •

نفس هذه الشورة على ما هو تقليدي أو



قيامها - بين هؤلاء الأشخاص . فكان هذه الدراسة التي نشأت مؤخرا كأحد البدائل عن التحليل البنائي الوظيفي بالمعنى التقليدي للكلمة تحرم على تتبع مختلف الاختيارات التي يتضمنها أي نوع من النشاط الاجتماعي أو أي شكل من العلاقات في أي موقف من المواقف ، على اعتبار أن الإنسان في أي علاقة من العلاقات أو في أي مظهر من مظاهر السلوك إنما يختار بين عدة احتمالات وإمكانات . فكان تحليل شبكة العلاقات network analysis هو وسيلة منهجية يمكن بواسطتها دراسة السلوك الشخصي أو السلوك الفردي بطريقة منهجية منتظمة ، وكذلك قياس التفاعل من طريق استخدام الأساليب الكمية ، مما يضيف على هذه الدراسة درجة أكبر من الدقة التي لا تتوفر في الدراسات البنائية التقليدية ، التي هي بالضرورة دراسة كمية تعتمد على الملاحظة كما سبق أن ذكرنا . ومن هنا فإن هذا الاتجاه يطبق بوجه خاص في دراسة المجتمعات الحضارية الأكثر تقدما وتخصصا ، كما أنه يستخدم في دراسة التغير الاجتماعي الذي يحتاج إلى القياس . ولقد شاع هذا الاتجاه في تحليل الحياة الاجتماعية خلال السنوات العشر الماضية ، وبخاصة منذ بداية

المجتمع الذي يدرسونه ، وأفغالههم التعرف على نظرة هؤلاء الأفراد إلى أنفسهم وإلى مجتمعهم وإلى الثقافة التي يعيشون فيها . (٦)

وقد نشأ عن هذا اتجاهان رئيسيان يحاولان الآن السيطرة على التفكير الأنثروبولوجي واقتسامه فيما بينهما . أما الاتجاه الأول فيرى ضرورة التعرف على العلاقات التي تنشأ بين الأفراد بعضهم وبعض ، لأن المجتمع ليس إلا نسجيا أو شبكة من العلاقات المعقدة ، وأن أفضل وسيلة لفهم البناء الاجتماعي تكون من طريق تتبع هذه العلاقات القائمة بين الأفراد ليس بالملاحظة التي يعتمد عليها التقليديون ، بل بسؤال الناس أنفسهم عن علاقاتهم بالآخرين وتتبع هذه العلاقات بالسؤال والتدوين والتحليل . والعادة أن الباحث الأنثروبولوجي الذي يهتم بدراسة شبكة العلاقات الاجتماعية Social Network يركز جهوده في أول الأمر على الأقل على شخص معين بالذات يرمز إليه بالإنسان ego ويختبر أنواع وأشكال التفاعل interaction بينه وبين غيره من الأشخاص بحيث يعتبر هذا التفاعل بمثابة حلقات تؤلف شبكة واحدة من العلاقات القائمة - أو المحتمل

(٦) أنه يختلف علماء الأنثروبولوجية البنائية فيما بينهم حول مكونات البناء الاجتماعي ، ولكنهم رغم هذا الاختلاف يتفقون جميعا في عدد من النقاط الرئيسية التي تميز كل الاتجاه البنائي وتطعيه طابعه المميز . وهذا الطابع الغالب إنما ينبعث من تسليم كل البنائيين بمبدأ الاستمرار في الزمن . وبصدق ذلك على المجتمعات وعلى العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين هذه المجتمعات . فالمجتمعات الكبيرة التي تحتفل بعدة أجيال بكتبتها وبهيكليتها العام ونظام تسمياتها الداخلية ونفط علاقاتها بعضها ببعض هي التي تعتبر دون غيرها وحدات بنائية ، وذلك بعكس الزمن الاجتماعي الموقت أو السريعة الزوال ، إذ يلتقي معظم العلماء على إخراجها من البناء الاجتماعي . وبالمثل تعتبر العلاقات الدائمة التي تقوم بين هذه المجتمعات علاقات بنائية ، وتعتبر من مواقف بنائية ، بعكس العلاقات التي بين الأفراد والتي يمكن وصلها بأهايا علاقات اجتماعية فحسب ( وليست بنائية ) . وحتى كان بعض العلماء البنائيين من أمثال راد كليف براون ينادون بضرورة الأخذ في الاعتبار ما يعرف باسم العلاقات الثنائية فأنهم لم يكونوا في الآلاف يقتصرون بذلك العلاقات العرفية ، وإنما كانوا يقتصرون على الخصوص العلاقات التي تقوم بين أفراد الأسرة ، كالعلاقة بين الزوجين والطفلة بين الأباء والإبناء ، وهي علاقات تمثل في حقيقة الأمر أنماطا أساسية لا يمكن إغفالها في دراسة البناء الاجتماعي ، لأن العلاقة الأولى تمثل نمط العلاقة بين الجنسين داخل الأسرة ، بينما تمثل الثانية نمط العلاقة بين الأجيال المتتالية . وهذا معناه أن دراسة هذه العلاقات الثنائية عند البنائيين إنما هي الأساس الذي تقوم عليه دراسة الأنماط السلوكية العامة المعقدة . وفي هذا وحده تتمثل وتركز وتتلخص أهمية هذه المسائل الثنائية عند البنائيين ( انظر تالينا من البناء الاجتماعي : المفاهيم ) .

يتصوره الناس ويفكرون فيه بطريقة تفكيرهم وأسلوب ادراكهم للأشياء والمبادئ التي تكمن وراء هذا التفكير والتصور والادراك والوسيلة التي يصلون بها الى ذلك ، لانهم هم بعد كل شيء اصحاب هذا المجتمع أو تلك الدراسة ، ومن العدل أن نتصرف على آرائهم فيها .  
ويلعب اصحاب هذا الاتجاه ، الذي أصبح يعرف باسم الانثروبولوجيا الادراكية cognitive anthropology الى ان هذه النظرة أو هذا المنهج خليق بان يعطى صورة ادق وفهما اعمق وصدقا أكثر للمجتمع الثقافي مما يمكن الحصول عليه باتباع الاسلوب التقليدي في التحليل البثائي الوظيفي .

ولقد بدلت محاولات كثيرة في السنوات الأخيرة على ايدى علماء الانثروبولوجيا الثقافية لوصف وتحليل - بل وأيضا تصنيف أنماط الادراك وأنواعه في مختلف الشعوب ، وان كان الكتاب يختلفون أحدهم عن الآخر في مدى تعمقهم في هذه المسألة . والواقع أنه حتى الوصف الانثروجرافي البسيط ، أو ما يعرف باسم السر الوصفي الذي يخلو من التحليل العميق ، يعطينا بشكل ما صورة لتصورات اعضاء المجتمع وافكارهم ومعارفهم ، أي أنه وصف بسيط ساذج لما يتصوره الناس ويفكرون فيه من جوانب الخيال وصور النشاط البشري المختلفة . ولكن ذلك يعتبر مجرد خطوة أولى مبدئية يجب أن تتبعها عدة خطوات معقدة للتعرف على أسباب اختلاف المذركات من مجتمع لآخر ، ثم تحليل الثقافة بطريقة أكثر تجريدا . فكل ثقافة تؤلف - بما تحتويه من أفكار وأنماط سلوكية - « خريطة ادراكية » على ما يقول جيمس داوون James F. Downe في كتابه عن « الطبيعة الإنسانية » Human Nature . ومع ان الخريطة الإدراكية لاى شعب من الشعوب تحتفظ بعلام ومقومات أساسية ثابتة فإنها لا تخلو من بعض الاختلافات في التفاصيل والدقائق من جيل لآخر ، بل ومن

السياسيات ، وان كان تشبيهه تداخل العلاقات الاجتماعية وتفاعلها بالشبكية يرجع - على الأقل - الى عالم الاجتماع الألماني زيمل Simmel وإلى مدرسة علم الاجتماع الصوري . ومع أن الكثيرين من المتخصصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية يستخدمون هذا التشبيه إلا أنه أكثر انتشارا في الكتابات السوسيولوجية والانثروبولوجية . ولكن على الرغم من كل هذا الانتشار فإن عددا كبيرا من العلماء يشككون ليس في مدى كفاءة هذا الأسلوب في ذاته ولكن في مدى صدق اعضاء المجتمع - أو الأنا - في الإدلاء بالمعلومات ، ومدى مطابقة هذه المعلومات التي يدلون بها مع الواقع . إذ الظاهر ان نسبة كبيرة من المعلومات التي يحصل عليها الباحثون الذين يتبعون هذا الأسلوب في البحث يخالف الواقع مخالفة صريحة . ويقول آخر فإن التقارير التي يدلي بها أفراد المجتمع عن سلوكهم وعن علاقاتهم بالآخرين ونوع العلاقات كثيرا ما تتعارض مع سلوكهم الحقيقي أو انواقى ، ومن هنا بدأ الشك يثور حول مدى قيمة نظريات البناء الاجتماعي التي تعتمد على المعلومات الخاصة بالشبكات الاجتماعية المتوفرة في الوقت الحالي .

**وأما الاتجاه الثاني الذي يمارس التحليل البثائي الوظيفي السائد في الكتابات التقليدية** فيرى أن من الصعب الاكتفاء بملاحظة سلوك الأفراد وتتبع علاقاتهم الظاهرة أو الواقعية في المجتمع لاستخلاص صورة بنائية راسخة وثابتة من هذه العلاقات ومظاهر السلوك والنظم ، لأن مثل هذا النوع من التحليل هو - في أفضل حالاته - مجرد انعكاس لما يتصوره الباحث نفسه من المجتمع ، أو لما يدركه ذلك الباحث في المجتمع من علاقات وأوضاع ونظم وقيم ، وليس صورة لما يدركه الناس أنفسهم من واقعهم الاجتماعي أو لما يتصورونه من هذه العلاقات والأوضاع والنظم والقيم . فالهم في نظر هذه المدرسة المخرقة هو البحث عما

يخرج بها العالم الأنثروبولوجي المدقق لا تتغير من باحث لآخر إذا اترغنا فيهم جميعا نفس الدقة والاهتمام بنفس الموضوعات في نفس المجتمع ، وإنما يأتى الاختلاف بينهم في العادة في أسلوب التحليل نتيجة لاختلاف الأساس النظرى الذى يعتمد عليه كل منهم .

ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن الأنثروبولوجيا لم تحاول حتى الآن التأكد من صحة النتائج التى وصل إليها الباحثون المختلفون وذلك لصعوبة القيام بهذه العملية نظرا للظروف التى تتم تحتها الدراسة الحقيقية وبخاصة حين تتم هذه الدراسة في أحد المجتمعات البعيدة النائية وهو الوضع الأغلب بالنسبة للدراسات الأنثروبولوجية - يضاف إلى ذلك أن الأنثروبولوجيين - أو معظمهم على الأقل - يرون أن من الأسفائف اتفاق الوقت على مثل هذه الأمور بينما هناك مجتمعات وثقافات كثيرة لم تدرس حتى الآن ، وأنه لا بد من الإسراع بدراستها قبل أن تختفى وتزول ، وأنه ليس ثمة ما ينبهو إلى إعادة دراسة مجتمع من المجتمعات سبقت دراسته على أيدي أحد العلماء المشهود لهم بالدقة والأمانة والصدق ، إلا إذا كانت هناك جوانب جديدة لم يسبق دراستها فيه . وهذا موقف تعارضه الأنثروبولوجيا الإدارية التى يطلق عليها أحيانا اسم Ethnoscience . فهى ترى أنه لا بد من أن يكون هناك منهج للبحث يهيئه الفرصة لاختبار النتائج التى أمكن الحصول عليها من بحوث سابقة . والوسيلة المثلى لذلك - فى رأيهم وعلى ما ذكرنا - هى الحصول من الإخباريين informants على أحكام واضحة تبين كيف يقوم أفراد المجتمع بتصنيف أشياء أو ظواهر أو ممارسات معينة بالذات ، وإلى الأسس التى يقيمون عليها هذا التصنيف ، ثم المقارنة

زمرة اجتماعية لأخرى في الفترة الزمنية الواحدة . وهذا معناه أن كل مجتمع له تطورات الخاصة من العالم أو الكون مثلا تختلف عن تصور إلى فهم من المجتمعات . وهذا هو ما يعبر عنه بعض الأنثروبولوجيين باسم النسبية الثقافية cultural relativism

( على الأقل في بعض جوانب هذا المصطلح ) وقد وصل الأمر ببعض الكتاب المعاصرين إلى الاهتمام بدراسة الأسس التى تعتمد عليها الشعوب المختلفة وبخاصة الشعوب البدائية في تصنيف الأشياء والظواهر التى توجد في مجتمعاتهم ، على زعم أن مثل هذا العمل كثير بأن يقضى على المنصر الدائى أو الشخصي الذى قد يجد طريقته إلى الوصف والتعطيل ، لأن مثل هذا التصنيف الدقيق هو وحده الذى يعطى للقارئ الصورة الحقيقية لتصورات الناس وأفكارهم عن أنفسهم ومجتمعاتهم وثقافتهم ، وأن النتائج التى يصل إليها الباحث من طريق هذا التصنيف يمكن أن يضعها باحثون آخرون تحت الاختبار للتأكد من دقتها وصحتها إذا اتبعوا نفس الأسلوب في البنائية الوظيفية التقليدية . والمثال الذى يستشهد به الأنثروبولوجيون الإداريون على صحة ما يقولون من أنه قد يذهب اثنان من العلماء الذين يتبعون الأسلوب البنائي الوظيفي التقليدي لمجتمع واحد فيخرجان بنتائج مختلفة هو الدراستان اللتان قام بهما كل من ردفيلد Redfield وأوسكار لويس Oscar Lewis في إحدى قرى المكسيك ، والاختلاف الواضح الذى يظهر في الكتابين اللذين عالجا هاتين الدراستين . وهو مثال مشهور يعرفه جميع طلاب الأنثروبولوجيا في المراحل الأولى من دراستهم .

ولا يخلو هذا الكلام من بعض المغالاة والتجنى . فالمعلومات الأنثروغرافية التى

أو الناس أنفسهم الذين يعيشون هذه الثقافة ويمثلونها ، وليس من وجهة نظر الباحث الذي مهما يكن من أمر تصمقه في البحث والدراسة فهو غريب و ( خارج ) من الثقافة الوطنية الغريبة التي يدرسها .

ومهما يكن من أمر الأنثروپاجيا الجديد وما فيها من جديد ، فالواقع ان هذا الاتجاه يمكن ان نجد بدوره في الكتابات الأنثروپوجية الأولى ، وان كان الجدد أضافوا إضافات هامة نتيجة لتقدم المعارف وأساليب البحث ، وربما كان أهم هذه الاختلافات هو أن الأنثروپاجيين الجدد يعتمدون الآن على اللغات الوطنية السائدة في المجتمعات والثقافات التي يدرسونها بشكل يختلف تماما عما كان يفعله التقليديون . والمعروف انه منذ أيام مالينوفسكى أصبح من المحتم على الأنثروپوجيين أن يتعلموا لغات الشعوب التي يدرسونها ، وان يستخدموا هذه اللغات في الدراسة والاتصال بالاهالي والتفاهم معهم بل ، وان أمكن ، في تدوين المعلومات . وبعض الكتابات الأنثروپوجية تمتلئ بالانفاذ والكلمات الوطنية التي يصعب ترجمتها إلى لغة الباحث نظرا لاحتوائها على مضماني ومفاهيم خاصة بها . ولكن الجديد هنا هو أن الأنثروپاجيين الجدد لم يعودوا يكتفون بذلك وإنما بدأوا يهتمون اهتماما عميقا بدراسة هذه اللغات وتحليلها لاستخراج ما في مفرداتها من مفاهيم ومضماني ، وما قد تحتويه من قيم وأفكار وتصورات لا يمكن معرفتها أو التوصل إليها من طريق ملاحظة السلوك الظاهري لأفراد المجتمع . ومن هنا نجد ان الأنثروپاجيين

بين ما يحدث في ذلك المجتمع أو الثقافة بما هو حادث في مجتمع آخر أو ثقافة أخرى . وهذه عملية يمكن تكرارها أي عدد من المرات لاكتشاف ما قد يكون في النتائج من أخطاء ، فضلا عن انها تساعد على جمع قدر هائل من المعلومات بدرجة لا نجد لها مثيلا في كتابات الأنثروپوجيين البنائيين التقليديين . ( ٧ )

وعلى أية حال ، فلقد أصبحت هذه الاتجاهات التي تعاول ملء الثغرات التي تعاني منها المدرسة البنائية التقليدية ، تعرف الآن باسم « الأنثروپاجيا الجديدة » . وتقوم الأنثروپاجيا الجديدة على بعض المبادئ والواقف والاتجاهات بالإضافة إلى استخدامها أساليب خاصة لجمع المعلومات ، ولتشترك كل المدارس الجديدة فيما بينها في التسليم بأن الثقافة تتألف من معرفة ما يجب على الفرد أن يدرسه ويؤمن به حتى يستطيع من أن يتصرف كما ينبغي ، وان يسلك السلوك الذي يتلاءم تماما مع تلك الثقافة التي يعيش فيها . ويقول آخر فان الأنثروپاجيا الجديدة تعطي أهمية كبرى للقواعد والحركات والمبادئ المنظمة للسلوك والتي يأخذها الفرد في حسابه باعتباره عضوا في ثقافة معينة ( راجع تعريف تايلور للثقافة ولاحظ الفرق ) ، ومن هنا فان اصحاب الأنثروپاجيا الجديدة يميلون إلى أن تكون دراساتهم للثقافة دراسة « باطنية » أو « داخلية » *emio* وهي تختلف تماما عن الدراسة الظاهرة أو الخارجية *etic* لظواهر السلوك المرئي الذي يمكن للباحث ملاحظته بطريقة مباشرة . فهم - أعني الأنثروپاجيين الجدد - يدرسون الثقافة من وجهة نظر الاهالي

على التصنيف الدقيق . وقد يكون تكرار هذه الاسئلة وبذلك التتابع مع عدد كبير من الأشخاص . وتؤدي هذه الطريقة الى الحصول على معلومات وفيرة يمكن تخزينها بعد ذلك واستخدام الكمبيوتر لتحليلها والرجوع اليها وقت الحاجة .

ورغم الاتفاق والاعماق الجديدة التي يمكن ان يصل اليها هذا الاسلوب في البحث فان المغالاة في استخدامه قد يفضي في آخر الامر على البحث نوعا من ( الآلية ) التي تغلو منها الدراسات الانثربولوجية التقليدية ، مع كل ما يؤخذ عليها من عدم الاهتمام بدراسة مدركات الناس وتصوراتهم عن الثقافة . والظاهر ان بعض أنصار الانثربوجرافيا الجديدة انزلوا الى نفس الطريق الذي سار فيه علم الاجتماع من قبل وهو الاهتمام بأسلوب البحث وطرائق جمع المعلومات حتى ولو كان ذلك على حساب ( روح ) الثقافة ، بحيث بدأت دراساتهم تمتلئ بالأرقام والرسومات والقياسات التي كثيرا ما تغلو من المفزى . وهذا على أي حال يعكس الازمة التي تعيشها العلوم الاجتماعية في امريكا بالذات نتيجة للمغالاة في تطبيق المنهج العلمي على الظواهر الاجتماعية والثقافية .



والواقع ان علم الاجتماع رغم كل ما يحوزه من تقدم يلقى الآن - بدوره - كثيرا من التشكيك في أساليبه وطرائقه ومناهجه وجدواه . وليس ادل على ذلك من ان الكتاب السنوي الذي تصدره دائرة المعارف البريطانية عن العلم والمستقبل ، وكذلك الكتاب السنوي لأحداث العالم لا يشيران الى علم الاجتماع ضمن العلوم السلوكية التي يقصرانها على علم

الجدد يكادون يعتمدون بالضرورة اعتمادا كليا على ما يقوله لهم الاخباريون من أفراد المجتمع وعلى التبريرات التي يقدمها لهم هؤلاء الاخباريون لسلوك أفراد الجماعة ، ومن هنا كان حرصهم الشديد على تدوين ليس فقط المعلومات التي يحصلون عليها بل وايضا الطريقة التي يحصلون بها على هذه المعلومات ، او على الاصح عملية الحصول على المعلومات ، بمعنى انهم يسجلون بكل دقة الاسئلة او على الاصح الثورات والمنبهات التي تؤدي الى استجابة الاخباريين وادلائهم بالمعلومات . فالسؤال والاجابة ، او الثير والاستجابة يؤلفان معا الوحدة الاساسية للبناء الادراكي عند الاخباريين . وليس من الضروري ان يتوجه الباحث بالسؤال الى الشخص الذي يريد ان يحصل منه على المعلومات المطلوبة وانما يسأله في الغالب من نوع الاسئلة التي يعتقد ( أي الاخباري نفسه ) ان من الضروري اثراتها للحصول على معلومات من نوع معين لم يبدأ هو نفسه في الاجابة اليها ولكن مع توجيه غير مباشر من الباحث نفسه . فافراد المجتمع هم الذين يتساهلون وهم الذين يجيبون ، والمسألة كلها تميد الى الازهان منهج ( التوليد ) عند سقراط . وليس من شك في ان توجيه الحديث بهذه الطريقة يحتاج الى قدر كبير من المهارة والاعداد الطويل حتى يمكن الحصول على معلومات متماسكة ومتكاملة ، وحتى يمكن تغطية الموضوع المراد دراسته تغطية دقيقة . فالباحث يسأل الشخص أولا ان يضع سؤالا عن موضوع معين ثم يطلب اليه ان يجيب عليه . ومن هذه الاجابة يبدأ في اثاره اسئلة أخرى فرعية تتصل بهذا السؤال الاول ، ثم اسئلة أخرى متصلة بالاجابات التي حصل عليها من الاسئلة الفرعية وهكذا . ويتم هنا بطريقة منظمة ومبردة وتعتمد

اتحاد العالم الغربي ، بل انهما يجندان صدى لهما في بعض الجامعات العربية وبخاصة الجامعات المصرية مع شسء من التحوير والتعديل بما يتفق مع طبيعة المجتمع العربي .

**فلما الموضوع الاول فهو الصراع المنصرى** في المجتمع الامريكي . وقد ظهرت كتابات عديدة وكثيرة تعالج هذه المشكلة ، وربما كان **لقرير مونيهاان Moynihan Report** الذي صرعا م ١٩٦٥ من أهم ما كتب عن هذه المشكلة في امريكا ، ومن اكثر الكتابات في هذا الموضوع صراحة وجراة . وقد حاول التقرير أن يبين أن المعونات الاقتصادية التي تقدمها الحكومة للزواج لن يمكن أن تحقق العدالة والمساواة بين الزوج والبيض نظرا لكون حجم العائلة الزوجية ، وزيادة الانجاب غير الشرعي ، وفياب الآباء وتولى النساء رئاسة العائلة . كل هذا بالإضافة الى عصور العبودية الطويلة جعل وضع الزوج على درجة بالغة من السوء بحيث يكاد الامل في التقدم يكون امرا ميثوسا منه . ولقد كان من الطبيعي أن يقابل هذا التقرير بكثير من الامتعاض والهجوم والتقد ، حتى جاء أخيرا احد علماء الاجتماع والتاريخ بجامعة مدينة نيويورك City University of New York وهو **هربرت جوتمان Herbert Gutman** فاصدر في العام الماضي كتابا عن « العائلة الزوجية » بين العبودية والتحرر في الفترة من ١٧٥٠-١٩٢٥ » وبين فيه أنه على الرغم من كل ما صادفه الزوج من اضطهاد فقد كانت العائلة الزوجية تبدى كثيرا من القوة والتماسك والتضامن بشكل يدعو الى الدهشة والاعجاب ، وأنه على الرغم من بعض التحرر الجنسي قبل الزواج فإن الولاء والامانة الجنسية بعد الزواج يتوفران بدرجة تخالف كل الشائع من الزواج ،

النفس والانثروبولوجيا . وحتى في عرضها لتقدم العلوم والمعارف الانسانية لا يشيران اطلاقا الى علم الاجتماع وكل اشارتهما الى الرماية الاجتماعية مثلا . وربما كان ذلك راجعا الى اتساع المجالات والموضوعات التي يكتب فيها علماء الاجتماع الآن بحيث قد علم الاجتماع كثيرا من التحديد ووضوح المجال ، أو ربما كان ذلك راجعا الى تغلب الاتجاهات السيكيولوجية على كثير من الكتابات السوسيولوجية بحيث كاد الفارق في الموضوعات ومجالات التخصص يختفي بينهما . ويعتقد الكثير من الكتاب أن علم الاجتماع سوف يدوب صريعا في كل من علمي النفس والانثروبولوجيا .

وربما كانت الانجازات التي قام بها علماء الاجتماع في امريكا باللات هي خير مقياس يبين لنا اتجاهات هذا العلم في السنوات الأخيرة . اذ ليس من شك في أن علم الاجتماع الامريكي هو الذي يقود الآن التفكير السوسيولوجي في العالم بأسره ويفرض على العلماء في بقية انحاء العالم نوع المناهج والاساليب التي تتبع في الدراسة ، بل وايضا نوع المشكلات التي يهتم بها العلماء . ولقد اتجه علم الاجتماع منذ سنتين طويلة نحو الاعتماد على الكمبيوتر في تخزين المعلومات ثم تحليلها ، ودخل المنهج الاحصائي بدرجات متزايدة الى الدراسات الاجتماعية بشكل اثار مخاوف الكثيرين . وهذه مسألة أصبحت راسخة على أى حال كما هي من مستلزمات البحوث السوسيولوجية ليس في امريكا وحدها بل وفي معظم جهات العالم التي يمكن فيها الاعتماد على الكمبيوتر . ولقد ظهرت مشكلتان اساسيتان فرضتا - ولا تزالان - فرضان نفسيهما على المشتغلين بعلم الاجتماع ، وهما مشكلتان ثابتتان من واقع المجتمع الامريكي لم امتد الاهتمام بهما الى كثير من

قثة عمرية معينة من اعضاء المجتمع . ولكن اغلب البحوث تجرى بين طلبة وطالبات الجامعات .

وكما ظهر بالنسبة لمشكلة العلاقات العنصرية **تقرير مونيهان** الذي أشرنا اليه ظهر بالنسبة للمشكلة الجنسية **تقرير هايت** *The Hite Report* الذي يعالج مشكلات الجنس عند المرأة من وجهة نظر الرجل . وقد قامت باعداد الدراسة او التقرير احدى المستشفيات بعلم الاجتماع وحركة التحرر النسائي في أمريكا وتلمي شيرى هايت ، وبدلا من أن تلجأ هايت الى الاتصال بالنساء واستجوابهن والحصول منهن على المعلومات التي ترغب فيها ، كما هو الحال في معظم الدراسات الأخرى ، رأت ان تتعرف على هذه المشكلات من طريق دراسة اتجاهات الجنس عند الرجل وموقفه من المرأة ومن العلاقات الجنسية ، وأفكار الرجال عن الدور الذي يلعبه الجنس في حياتهم وحياة النساء على السواء ، وإلى أى حد يعتبر الرجل المرأة « موضوعا جنسيا » ومعنى ذلك بالنسبة اليه . والطريف في الأمر هنا أن شيرى هايت لم تكن تهدف في الأصل حين بدأت الدراسة ان تكتب كتابا أو تقريرا يصبح من أكثر الكتب رواجاً في أمريكا ، وإنما بدأت الفكرة متدها في أول الأمر لطلبية لرقيتها في التعرف على مدى معرفة الأمريكيين بشؤون الجنس ، وأدراكهم لمشكلاته وتقييمهم للعلاقة الجنسية والدور الذي يلعبه الجنس في حياتهم ، وهل هم مدركون بالفعل لأهمية الجنس ، ثم مدى ما تعرفه هي نفسها باعتبارها امرأة وباحثة في علم الاجتماع من موقف الأمريكيين من هذه المشكلة ، ومدى مطابقة معرفتها التي حصلتها من القراءة حول الموضوع بما هو قائم بالفعل في المجتمع . وقد وضعت شيرى هايت قائمة

وإن كان بيع الزوجات أيام العبودية يعتبر من العلامات التي كانت تؤدي الى انهدام الأسرة في حالات كثيرة . وهذا امر طبيعي . وعلى الرغم من أن جولمان توقف بدراسته حتى عام ١٩٢٥ فإن الكثيرين من علماء الاجتماع يرون أن العائلة الزوجية حتم عام ١٩٧٦ لا تزال تكشف عن نفس الملامح من القوة والتماسك بعكس حال العائلة الأمريكية البيضاء ، وأن كان بعض العلماء بغير شك لا يبرتاحون لهذه النتيجة ، ولا يكدون بقبولهم أن تدمج عائلات البيض بالتفصيص والانحلال في الوقت الذي يقال فيه ان عائلات الزوج أكثر تماسكا وتضامنا . ولا تزال الدراسات تجري حتى الآن حول هذا الموضوع وهي دراسات أساسها الصراع العنصري القائم في أمريكا ، والرغبة بالتالي في التعرف على خصائص كل من الجماعتين .

وواضح ان معظم الاهتمام متجه الى دراسة الاسرة وتركيبها وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية ، وهو الموضوع الثاني الذي يشغل بال علماء الاجتماع الأمريكيين وبخاصة بعد حركة التحرر النسائي الأخيرة . وهو موضوع سبق ان عالجنه في العدد الخاص بالمرأة من هذه المجلة . الا ان مشكلة العلاقات الجنسية خارج الزواج وبكل ما تخلطه هذه العلاقات من اشكال ، وما يترتب عليها من نتائج مثل انجاب أطفال غير شرعيين ، وحقوق المرأة في الإجهاض ، والمكانة الاجتماعية التي سوف يشغلها الطفل غير الشرعي ، كلها تشغل أذهان السوسيولوجيين الأمريكيين الآن . والكتابات التي ظهرت حتى الآن عن الجنس كثيرة ومتنوعة وعلى درجات متفاوتة أشد التفاوت في العمق والاتفاق او الضحالة والتفاهة . وكثير منها يعتمد على توجيه مجموعة محدودة من الاسئلة التي تدور حول موضوع معين الى

١٠٠٠.٠٠٠ مستجوب آخر للحصول على مزيد  
من المعلومات .



وواضح من هذا العرض السريع لما حدث  
في مجال علوم الانسان والمجتمع خلال السنوات  
القليلة الماضية مدى التنوع والتمرد والثورة  
والرغبة في التجديد لاكتشاف آفاق جديدة  
غير تلك التي درجت هذه العلوم على ارتيادها .  
ومعظم هذه التجديدات يرجع الى نفس  
التغيرات الاجتماعية التي يمر بها المجتمع  
الغربي وبخاصة الامريكي ، وعدم الاستقرار  
في الحياة الفكرية . وعلى الرغم من ان بعض  
المبشرين والموضوعات جديد تماما الا ان الكثير  
مما يكتب الآن ليس الا ترديدا لافكار قديمة  
ولكن في ثوب جديد .

أسئلة تتميز بالطرافة والتجديد مثل : هل  
تحب أن تغير جنسك بأي شكل من الاشكال ؟  
هل احبست ابدا بما يمكن تسميته بالشبق  
المعاطفي؟ هل تشعر ان الجنس مسألة سياسية  
بشكل او بآخر ؟ وما الى ذلك . وقد ارسلت  
هذه القائمة الى ١٠٠٠ مستجوب من طريق  
الجمعيات والكنائس والمراكز المعروفة باسم  
Pop-Psychology والتي تنتشر في أمريكا  
انتشارا واسعا . وحين وجدت ان المعلومات  
التي توفرت لديها كانت من الكثرة والتنوع  
والطرافة بشكل يصلح لان تكون مادة علمية  
لكتاب عميق وطريف عكفت على تأليف هذا  
( التقرير ) الذي يجد له صدى في المجتمع  
الامريكي فاق الصدى الذي وجده تقرير كنزى  
الشهير . وتذكر هايت انها سوف تؤلف  
قائمة اخرى اطول من الاسئلة ترسلها الى





# طـاـغـور

## (الفنان)

### عبد العزيز الزكي

النفـس الانسانية وفي الطبيعة ، وتربط الوجود كله بايقاع متناسق منسجم يشع منه الجمال ... الا ان ادراك هذه الحقيقة ببساطة ووضوح ثم التعبير عنها في قوالب فنية صادقة رائعة لا يحتاج فقط لمواهب فنية وممارسة جادة للفن ، انما يحتاج كذلك الى شخصية كاملة الوعى صافية البصيرة ، لا تسوقها انائية او يشغل تفكيرها ، تعفية ، او عملا وجدانها منتهيات شيطانية ...

واذا اشتهر طاغور بأنه فيلسوف فيرجع ذلك الى محاضراته التي عرضت وجهات نظره في الكون والانسان .. والقاه في مختلف العواصم الأوروبية والأمريكية بعد ان حصل على جائزة

لا شك في ان طاغور فنان اصيل بالوهبة والنشأة والممارسة .. ويحق له ان يتمسك بصفة الفنان ، ويرفض ان ينساق وراء شهرته كـ فيلسوف ... في الواقع ان ما بذله طاغور من جهود متواصلة في كثير من ضروب الفن التي مارسها ممارسة جادة مكنته من ان ينظر الى الحقيقة نظرة فنان .. ولكن لا نعجب اذا ما علت هذه النظرة نبرات فلسفية اعتبرت مهمة الفنان الاولى هي البحث عن الحقيقة الكامنة في الوجود .. ثم عرضها في نماذج فنية تكشفها للناس اجمعين .. وتبينهم على معرفة هذه الحقيقة معرفة تسعدهم وتدعوهم الى تحقيق اللذات من طريق الحب والخير ، وتبصرهم بالوحدة الكامنة في اعماق

## ١ - نشأة طافور الفنية

ان طافور لم ينتظم منذ صغره في الدراسة .. فلم يراظب على الذهاب الى المدرسة ، وسرعان ما انتقطع عن المدرسة لان طبيعة تكوينه الذهني لم تمكنه من ان يحتمل البقاء مدة طويلة محبوسا داخل جدران فصل من الفصول امام مدرس من المدرسين .. ولذلك اكتفى اهله بان يتلقى تعليمه على ايدى مدرسين خصوصيين بمنزل الاسرة بعيدا عن القيود المدرسية ... ولقد كان منزل الاسرة بمثابة منتدى للادباء والمفكرين والموسيقين .. ولم يكن هناك فرد من افراد أسرة طافور الا وكان فنانا او مفكرا .. ولذلك يمكن ان يقال انه من حسن سعد طافور ان ظروف الحياة في منزل الاسرة كانت خير مدرسة له في سنين حياته الاولى ، اذ اتاحت له فرص الاتصال الوثيق بمستوى فكري رفيع احتضن مواهب الفنية واعطاها من العناية والدوافع على ممارسة شتى ضروب الفن في سن مبكر ... ونظرا لثراء عائلة طافور العريض .. وتعدد مصالحها الاقتصادية الكبيرة .. كثيرا ما كان والده او اخوه « جيوتي » يتنقلان بين ضياع الاسرة الواسعة التي تنتشر في ثلاث مقاطعات تقع بالقرب من جبال الهيمالايا الشاهقة الارتفاع التي يكسو قممها الجليد .. وعلى ضفاف نهر الجانج في قلب الريف .. وفي الغابات ذات الاشجار الكثيفة والحيوانات المتنوعة .. واحيانا ما كان طافور يصاحب ابيه او اخاه في هذه الرحلات ، مما هيا له فرصا عديدة لرؤية الطبيعة من قرب ، وتاملها عن كثب في هدوء وسكينة .. خصوصا عندما كانت تطول اقامته في الدور التي اقامتها الاسرة في هذه الممتلكات .. وكان يتمتع فيها بشبه خلوة ابعثته وقتا للقراءة والتعلم والتأمل ومراقبة حياة السكان .. فعمقت هذه الخلوات من اتصاله بالطبيعة ، وقربته من الانسان الهندي ، مما ساعد على

نوبل عام ١٩١٣ بفضل شغافية اشعاره الهامة الفياضة بالهيات الروحية التي تقطر حبا .. الا انه رفض ان تحجب هذه الشهرة اصائلته الفنية او تلقى قيمة نتاجه الفني الغزير المتنوع .. واصر على انه فنان بالموهبة والنشأة والممارسة .. وانه ما اضطر الى شرح اتجاهاته الروحية والفلسفية والمعادنية الا ليوضح لاهل الغرب الاساس الفكري لنظرته الهندية الى الفن ... ولقد رأى الكثيرون في هذا الشرح اصول مذهب فلسفي يحق لصاحبها ان يسمى فيلسوفا (١) .. والحق يقال ان طافور بدا حياته الفكرية فنانا يقرض الشعر .. ويلحن الاناشيد .. ويؤلف المسرحيات .. ويمثل ويغني ويرقص في هذه المسرحيات .. ويضع القصص القصيرة والروايات الطويلة ... وعندما اراد ان يكون فنانا عاليا خرج من النطاق الهندى الحضي الى العالم الغربى بترجمة دوادين شعره الى اللغة الانجليزية .. وتفسير اصول فنه .. وهى اصول غربية عن العقلية الغربية - في محاضرات ضمها في كتيب تحت عنوان « ديانة فنان » او « ديانة شاعر » موحيا بان تفسيراته الفكرية ليست الا مجرد نظرات فنان استلهم الاتجاهات الدينية .. وان نتاجه الفني ما هو الا تضارعت في محراب الدين تقرب الانسان من الله : الحقيقة الكبرى ومن الوحدة الشاملة ..

ولكى نفهم فن طافور فهما شاملا يجب ان نلم أولا : بنشأة الفنية ، وكيف امانته هذه النشأة على تنمية مواهبه الاصيلة ويسرته له سبل ممارسة أنماط مختلفة من الفنون .. ثم نعرف ثانيا : اصول مذهب الفن ونظريته في الجمال ، ثم نتثبت ثالثا : اذا ما كانت مهاراته الفنية قد نجحت في تطبيق اتجاهاته الفنية في مجالات الفن التي اشتغل بها ...

● ● ●



ابقاظ مواهبه الفنية وأحاطه بالدينية التي أشعرت بها بين الأتسمان والطبيعة من الفة ... (٢)

الآن طاغور لم يكد يصل إلى سن السادسة عشرة حتى أرسله والده إلى إنجلترا ليدرس القانون ، وبمده لتولى أعلى مناصب الدولة أسوة ببناء الطبقة العليا من الهنود . . رغم أن مواهب طاغور الفنية قد بدأت تظهر جلية واضحة للجميع . . فما من مرة وتل للصلاة في هيكل القرية حتى ازدحم المعبد بالمصلين الذين كانوا يتهافون على سماع ترتيله الصلب . . وكثيرا ما كان يطلب منه والده ترتيب بعض الأناشيد الدينية إذ كان يحب الاستماع إلى صوته الشجي . . وإذا ما عرف أخوه جيتي على البيان أو على إحدى الآلات الموسيقية الهندية سرعان ما يضيع طاغور كلعت شعربة مناسبة تنسجم مع اللحن المعزوف ويأخذ في الغناء . . بينما بدأ صياغة الشعر ونشره في الصحف والمجلات وهو مازال في سن الرابعة عشرة . . كما اشترك بالغناء والتمثيل والرقص في المسرحيات التي ألفها أخوه جيتي ، وعرضها في فناء منزل الأسرة . . وحاول أن يؤلف مسرحية أسوة بأخيه . .

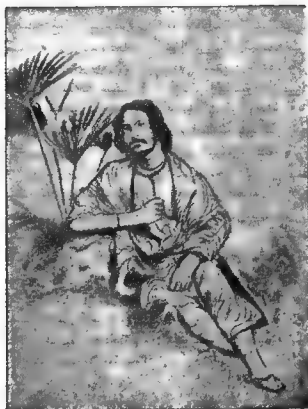
ولذلك ما أن وصل طاغور إلى إنجلترا حتى انصرف من القانون واتشغل بدراسة الأدب الإنجليزي وغيره من الآداب الغربية . . كما زادت اهتماماته بالآداب الهندية عنما أدرك ضعف اللامه بها . . ثم اتشغل بدراسة مياديه الموسيقى الغربية واستمع إلى الأوبرا الإنجليزية والأناشيد الأيرلندية . . . ولكن عاد إلى الهند بعد أربعة عشر شهرا دون أن يحصل على شهادة علمية . . وهكذا لم يستطع طاغور المواظبة على تلقى دروس القانون الأكاديمية

بانجلترا ، كما لم يستطع من قبل تلقى العلم في المدارس النظامية بالهند . . نظرا لأن الدراسة القانونية لم تتفق ومزاجه الفنى واتجاهاته الفكرية . . . وإذا ارتاح طاغور في صفه للدروس الخصوصية والقراءات الحرة واستفاد من الرحلات الداخلية فإن سفره إلى إنجلترا مكنه من الاتصال المباشر بالحضارة الغربية ، وفتح ذهنه إلى واقع العالم الغربي ومدنياته ، وجعله يدرك أهمية الرحلات والاتصال بالشعوب والأمم في تخصيب الفكر وتعميق فهم الإنسان للحقيقة . . . (٣)

وما إن عاد طاغور إلى الهند حتى عاوده الجنين إلى الخلوة في الدور النائية التي تمتلكها الأسرة . . حيث يتبع غرامه بالطبيعة . . . بالامكان الشاسعة الفسيحة الممتدة إلى مسافات بعيدة مسواة في الأرض أو في السماء . . وبالشمس عند الضروب ، وبضوء القمر في الليل ، وبالأناهار وما حولها من وديان وحقول وحدائق ، والأزهار وخلايا النحل . . وبأشجار الغابة وما يدور حولها من حيوان ونبات بما فوقها من طير . . . إذ لا يوجد أروع من هذه الأماكن ليواصل بالقرب منها قراءاته في الآداب الغربية ، ويتوسع في الآداب الهندية والدبابة الهندوكية . . . ولقد كانت درجة إجادته للغة الإنجليزية في هذه الفترة تسمح له بأن يفهم أعماق الدراما الشكسبيرية التي تقوم على صراع العواطف الإنسانية الخالدة . . . وبدأ له واضحة في طموح «ماكيت» ، وحب «روميو وجوليت» . . ونودة وآهات «الملك لير» العاجزة . . ونار الفرة الخفدة في قلب «عطيل» . . . واستطاع أن يشارك ملتون في انطلاقاته الحسية . . واعتزت مشاعره للنغم الثائر في شعر بيرون . . وأعجب بقوافي شعر كيتس وموسيقى أوزانه.

Tagore R. : My Reminiscences. Macmillan. London 1917.

Edward Thompson : Rabindranath Tagore, Oxford. England 1948.



طافور في شبابه يمثل في بعض المسرحيات في دار الاسرة

عبرت من حالته النفسية في ذلك الوقت، ودلت عن مدى نضجه الفكري كذلك .. إذ كان يسودها الحزن والكآبة والغموض ، ولا تتسم بالواقعية ، وتنم عن نزعات فردية ذاتية تخلو من العمق والصور الخيالية اللامعة البراقة .. وان كانت صياغتها تحاول أن تتحرر من التقليد والمحاكاة ، إلا أنها لا تخلو من بعض الرتابة التي تثير الملل ... كما أكمل دراما «القلب الكبير» - التي بدأ في كتابتها قبل سفره الى إنجلترا - وهي مسرحية عاطفية .. وكتب مسرحية «عبقريه فاليكي» وهي دراما موسيقية قصد طافور أن تكون حافلة بالموسيقى والأغاني والرقصات التي تلقى الترحيب من الهنود .. لان الموسيقى والفناء والرقص ليست فقط من أهم دعائم المسرح الهندي منذ نشأته الأولى وعلى مر العصور .. بل هي كذلك من أحب الوسائل الترفيهية التي يعمل أن يستمتع بها الهنود في كافة المناسبات ... ولقد جمعت موسيقى هذه المسرحية بين الألحان الهندية والألحان الإيرلندية .. إلا أن رقصاتها استمدت من الفولكلور الهندي .. وتم أول عرض لمسرحية عبقريه فاليكي في فناء دار الأسرة ، وقام بالتمثيل فيها أفراد الأسرة بالاشتراك مع طافور نفسه (٥) ...

وبينما هو في إحدى خلواته باحد قصور العائلة استيقظ مبكرا .. وأطل من شرشة القصر على الغابة .. فبهذه منظر انبثاق الفجر خلف الأشجار ، واخذ يتأمل شروق الشمس بنشوة وسعادة وانسراح ... فإذا به يصبى بضياء داخلي أزاح عن بصره غشاوة ضباب كثيف .. فبدت له الأشياء والناس في خلق جديد .. فلم تعد الأشياء هي الأشياء التي

وتجاوب مع شيئي في تمجيده للجمال الذهني .. إلا أنه أحس أن هذا الشعر ، رغم إبداعه الفني ، يفقد الأساس الفكري المناسب الذي يربط بين النتاج الفني والسعى للكشف عن الحقيقة الأولى وتحقيق سعادة الإنسان ... وحاول أن يصل الى أعماق كوميديا دانتى الإلهية في ترجماتها الانجليزية دون جدوى .. ودرس اللغة الألمانية لكي يفهم هانس وجوته فاستطاع أن يستوعب الصراع الفكري في « فلوست » .. وكتب عن نيرالد وجيبته لورا ، ومن فيكتور هوغو راغبا في أن يفتح فكرة على مختلف الثقافات الغربية وبمقتضاها ، لأخصاب ذهنه ، وتعميق نظرائه ، ويستمد منها العون لادراك الحقيقة ... إلا أن إقباله الكبير على نتاج الفكر الغربي لم يبعده عن الآداب الهندية ، فلقد اهتم بقراءة شعراء السنسكريتية - خصوصا - « كاليدياسا » رائد الشعراء القدماء .. وتعلم منه الرصانة والفخامة ... بينما نمت موهبته الشعرية أناشيد القشورية الهندوكية بما تضمنته من صور شعرية أثارت خياله وزودته بخبرة في كيفية فرض الشعر .. كما فرق في أشعار « كابير » التي تترنم بالحب الإلهي والوحدة الروحية .. واكتسب من أشعار « بانكليم شاندر » ، رائد الشعر الحديث - الأساليب الجديدة في صياغة الشعر .. واستلهم الأشعار اليهودية لجماعة « البول » المتجولة المتحررة من القيود الاجتماعية والدينية وتفتنى بالحرية والمساواة والحب الإلهي والوحدة الروحية (٦) .

ولم تقف مجهودات طافور بعد عودته من إنجلترا عند حد التمرساة والإطبلع والدراسة .. إنما كتب كذلك مجموعة من الأشعار ضمها في ديوان سماه « أغاني المساء »

(٦)

Thompson, E.J. : Rabindranath Tagore. His Life and Work.  
Association Press. Calcutta. 1921.

Thompson, E. J. : Rabindranath Tagore. Poet and Dramatist. Oxford. 1948. (٥)

الموروثة التي لا تخطو من أساطير وسحر وخرافات .. ولم ينسحق وراء عباداتهم الرقبة التي تبسج شعارها القرايين البشرية واللبائع الدموية .. ولم يستسلم لتفسيراتهم للمقائد، لأنها تخرج الناس من متاهات لتفرقهم في متاهات أخرى .. فان آمن بحقيقة وحدة الوجود الروحية فليس لمجرد الأخذ من السلف أو الاستجابة لنعوة فقهاء الدين .. أنه آمن بها بعد تجربة خاصة بدأت بالشعور بالألفة الفنية بينه وبين الطبيعة والناس .. ثم بالإنبهار الجمالي البادي في الطبيعة والناس .. لم ادرك وجود حقيقة كامنة في مختلف الكائنات تربط بينها وتضمها في وحدة روحية شاملة ... فأخذت تتكشف له أسرار الوجود ، وغرق في سعادة مابعدا سعادة ، حفزه على أن ينتج نتاجا فنيا يعبر عما يدركه من حقيقة .. ويشعر به من سرور .. ويتذوقه من جمال .. ليشارك الآخرين في رؤية الله والتمتع بالسعادة وتذوق الجمال حتى يساعدهم على الوصول الى حقيقة الوحدة الروحية للوجود .. والإيمان بها من طريق الفن ... وهكذا آمن طاغور بحقيقة وحدة الوجود الروحية بعد تجربة خاصة وادراك مباشر للجمال .. فلا تعجب اذا ما وصف دياناته بأنها « ديانة فنان » ولم يستطع أن يميز بين موشوع عبادته وموشوع فنه .. فإذا بقصائده وأناشيده وموسيقاه ومسرحياته ورسوماته تنم عن سباحات من العبادات الرقيقة التي تحرق بخور الفن في محراب الدين ، تحوم حول الوحدة الروحية وتجاهد في سبيل الكشف عن جوانبها المتعددة ...

وأحسب أننا يجب أن نتوقع أن تختفى من نتاج طاغور الأدبي في هذه الفترة تلك الرنانة الحزينة التي يحوم حولها الإيهام ... ولذلك

الفها .. ولم يعد الناس هم الناس الذين عرفهم .. لقد انبثت بقطة روحية فنية أفانته من غفلته من الحقيقة .. ورأى معنى جديدا في كل شيء .. وفي كل إنسان لم يكن يدركه من قبل ، فتكشف له عما وراء الظاهر من حقيقة .. وإذا بفيض الجمال بكسوك الأجزاء .. وينفجر الفرح في كل جوانبه .. ويلمسح الحقيقة الأولى الكامنة في الوجود .. وتلدب فيه قوى تحطم قيوده الأرضية ، وتطلق روحه في عالم الجمال والحب والسرور .. (٦)

وهكذا سار طاغور في طريق أسلافه من حكماء الغابة .. وزهاد الغابة .. وشعراء الغابة .. ركن الى الخطوة في احضان الطبيعة ليستشف الحقيقة .. إلا أنه لم يعش في الكوف والمخارات .. ولم يمارس المجاهدات البدنية والرياضيات النفسية .. ولم يستجد طعامه من القرى التي تقع على أطراف الغابة .. ولم يعتزل الحياة أو يتجنب المجتمعات ... إنما عاش في المدن والقرى في بحبوحة من العيش في القصور ، يحيطه الخدم والحشم ، ويتمتع برفاية الحياة .. مع ذلك لم تمنعه هذه الحياة المترفة السهلة من أن يلصح الجمال الخالد في وجه الكون ، ويرى الله رؤية خاطفة أوحى اليه بحقيقة الوجود الروحي ، وغمرته بفرح لانهاى ، حثه على البحث عن مزيد من السرور الذي هو بمثابة الزاد الروحي، الذي يدموه الى خلق نماذج رائعة من الفن البديع، يعبر بها عن مسلى صدق ادراكه للحقيقة الأولى ، ومن قدرته في بحث هذه الحقيقة في قلوب الآخرين ... (٧) ورغم ان حقيقة وحدة الوجود عقيدة هندوكية فانه لم يتقبلها تقبل عامة الهندوك للمعتقدات الدينية .. فلم يجار رجال الدين من البراهمة في تعاليمهم

الروحية .. تختلط فيها ميوله الروحية بالعواطف الحسية خلال نزعة رومانتيكية دعت إلى القول بأن طافور قد تأثر بالمرح الشكسبيرى الذى يتفعل بالعواطف العارمة المتأججة .. الا ان هدفها الحقيقى هو الرغبة فى التحرر من قيود الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية السائدة التى تنقل الروح وتغرق حريتها وتمرقل تقدمها .. ولذلك أعجب فى هذه الفترة من حياته أعجابا شديدا بأشعار جماعة من جماعات الفجر هى « جماعة البول » وأقبل على قراءة هذه الأشعار بشوق زائد ، اذ كانت تعبر عن حياة بوهيمية طليقة من أى قيد ، لانخضع لقانون أو نظم او عرف .. ولاهم لها الا انشاد الاغاني التى تقدس الحرية ، وتطلق فى عالم الروح دون ان تلتزم بأى نوع من العبادة والشعائر .. (٩)

أما من نتاجه خلال الثلاثينات من سنين حياته فلقد بلغ « مرحلة النضج » اذ امتازت مؤلفاته الفنية فى هذه الفترة بالتفوق والعمق والجدة .. لأنه اكتسب فيها خبرة واسعة بالحياة الهندية بعد أن أسندت اليه الأسرة ادارة مزارعها الشاسعة المنتشرة فى ثلاث ولايات .. فكان يتنقل بينها بمختلف وسائل النقل المحلية من القطارات الحديدية والقوارب النهرية والبريات التى تجرها الثيران .. واختلط بالإنسان الهندى وعرف حياته الرفيعة من كتب .. والم بحياة عامة الهنود اليدوية ، فادرك فى صور حياة كنه تقاليدهم الاجتماعية وعقائدهم الموروثة وفنونهم الشعبية .. كما ان حياته فى الريف الهندى زادته التصاقا بالطبيعة .. فعاش بالقرب من الغابات ، وفى وسط الحقول .. وعلى ضفاف الأنهار .. ورأى تقلبات الطبيعة من أنواء وعواطف وأمطار وفيضانات ..

نجد أشعاره فى ديوان « أغاني الصباح » تفيض بحبوية الفرح والحب والجمال ، وتسمى فى سبيل الوصول إلى الحب اللانهائى والسرور السرمدى والجمال الخالد فى بساطة سهلة ووضوح وضاء ... الا أن « مرحلة العشرينات » من عمره لم تتميز كلها بالسمات الروحية .. اذ لم يكد يبلغ سن الثانية والعشرين حتى تزوج ، فاطلعت حياته الزوجية على أسرار جديدة من الحياة صيغت أشعاره بألوان من العاطفة لاتخو من اتجاهات حسية .. ولذلك أتمم ديوان « تصاوير وأفاني » بركة العواطف .. بينما غلب على ديوان « محدبات ومسطحات » المشق الحسى والاتجاه الواقعى ... فى حين ساد مسرحياته الفنية نزعات بعلمها نبرة من انشودة .. وغلب على مسرحية « هيث الأوهام » التعبير الموسيقى الراقص .. وأخلت أغنية والحناءة تنتشر بين الجماهير الذين أقبلا على رقصاته التى استمدتها من الرقصات الشعبية ... ولعل أدورع نتاجه الأدبى الذى ظهر فى مرحلة العشرينات التى يمكن ان نعتبرها بحق « مرحلة اليقظة الروحية » - هى مسرحياته المأساوية التى تكشف عن بوادر اتجاهاته نحو الدراما الرومانتيكية .. اذ منها ما يدور حول كشف الحقيقة ، ويشير الشك حول إمكانية العزلة المطلقة فى الوصول إلى وحداية الوجود ، وإلى الكمال الروحى كما هو الحال فى مسرحية « الناسك أو منياى » (٨) ومنها مسرحيات تقوم على أساس من صراع العواطف الحسية الذى تثيره التقاليد الدينية التى تبسج تقرب الدم البشرى للالة .. كما يبدو ذلك واضحا فى مسرحية « الملك والملكة » ومسرحية « الأضحية » .. ونصل من ذلك إلى أن مرحلة العشرينات فى حياته هى بداية مرحلة اليقظة

(٨) انظر مقالنا ستياىى والفلة فى ذاتى : مجلة الرسالة الجديدة العدد ٢٥ / أبريل ١٩٥٦ .

Kshiti Mohan : The Baul Singers of Bengal (The Religion of man by R. Tagore) Allen and Unwin, London. 1958.





طافور يودى بعض الهاته بمصاحبة ابن اخيه « أيا تلمرات »  
على احدى الآلات الموسيقية الهندية

انغمست احساساته في احضان الطبيعة بضروب مختلفة من انفعالات الوحدة بين الانسان والكون ... ولا شك في أن اشرافه على مزارع الأسرة ارفعته على خوض معتزك الحياة، ومده بخبرات حية من المجتمع الهندي مهلت له الطريق للوصول الى مرحلة من النضج المعلى، مكنته من أن يزيد من انتاج المحاصيل زيادة كبيرة .. ومرحلة من النضج الروحي والفني مكنته من استيعاب الشعر السنسكريتي والآداب الهندية بالتعمق في دراسة اشعار « كاليداسا » وخواص ملحمة « المهاباراتا » مما ساعده على اعادة فهم قوالب الشعر السنسكريتي وصور خيالاته وانجاتا معانيه .. فاكسب قدرات متفوقة في قرض الشعر وفي ممارسة ضروب متعددة من الفنون والآداب ... ولذلك شمل نتاجه الفني في هذه الفترة « الشعر والموسيقى والباليه والمسرحية والقصة » .. وكلها كانت تفيض بالتفاعلات جياشة بالوحدة بين الطبيعة والانسان والله .. تتم من وهي رويحي واضح يرى من الحسنيات لحقيقة الوجود الأولي ... الا أنها تهتم في الوقت نفسه بالثورة انتقادات اجتماعية ودينية وثقافية ووطنية ترفض كثيرا من العادات الهندية ، كزواج الاطفال وحرق الارامل احباء .. وتشكك في القيمة الروحية لبعض العقائد الدينية الراسخة كتقريب القرابين البشرية وتقدير الرموز والصوم والتعاطيل .. وتندد بالانحياضات الثقافية الجديدة التي تنزع الى تفسير نصوص الديانة الهندوكية في ضوء ما توصل اليه العلم من اكتشافات ونظريات لتثبت ان هذه الاكتشافات وتلك النظريات لم تات بصحيفة لم تذكرها الكتب الهندوكية القديمة ... وتسخر من التزعات التي تتمسح بكل ما هو غريب لمجرد انه غريب ، وتعترض بالانتساب الى الآرية والارين وكل ما هو اصيل في الهند ... وكثيرا بالحركات الوطنية

ولكن سرعان ما نشأ طافور ذوعا بالعمل في المزارع ، وما كادت تبدأ سنوات الاربعينات من حياته حتى ترك اراضي العائلة وانغمس في

التي اتبنته عند فقد عزيز عليه .. لذلك دار هذا الديوان حول الموت .. وكتب اشعارا تعليمية لتلاميذ مدرسته تعرض الاساطير في اسلوب يناسب عقلية الصغار ونفسياتهم ... كما ظهرت لطافور في هذه المرحلة اروع قصصه الطويلة وهى قصة « رمداء العين » وقصة « الحكام » وقصة « جورا » .. واعمق مسرحياته الرمزية هي : مسرحية « ملك الفرفة المظلمة » ومسرحية « مكتب البريد » ومسرحية « الفداء » ولقد جاهدت هذه القصص وتلك المسرحيات في ابراز تلك العلاقات الغامضة التي بين الله وقلب الانسان والطبيعة في قوالب مستمدة من المجتمع الهندى والحياة الهندوكية .. هذا فضلا عن أنه ألف مسرحيات مدرسية أهمها مسرحية نثرية غنائية راقصة سماها « أمجاد الخريف » .. أما عن موسيقاه فأتجهت في أول الامر الى الاناشيد الوطنية وكان من بينها لحن « جانا غانا مانا » الذى غناه بنفسه أمام الجماهير ، وأصبح النشيد القومى للهند عندما استقلت .. كما وضع الحاناً كثيرة غناها طلبة مدرسته، وسرعان ما انتشرت بين الجماهير وأكسبته شهرة في طول البلاد وعرضها ...

وما إن اطمان طافور الى بعد صيته في جميع انحاء الهند حتى تطلع خلال الخمسينات من عمره الى نشر فنه خارج الهند ، إذ لم يقتنع بإذاعة اشعاره والحانه ومسرحياته وقصصه بين مختلف طبقات الهند . انما توخى كذلك نشر فنه وأدبه في جميع أنحاء العالم ... وكان طافور يود أن يبدأ مرحلة الانطلاق في الخارج بالموسيقى متخذاً من الحانه الهندية وسيلته الأولى في تعرف الغرب على مواهبه الفنية .. لأن الموسيقى لغة عالمية لا تحتاج لرموز أو ترجمات .. انما تحتاج فقط لشفافية الروح .. الا أن روح أهل الغرب تفتقد هذه الشفافية ، إذ يسيطر على مزاجها الانغام الغريبة سيطرة لا تمكنها من الاحساس بجزايا الموسيقى الهندية وتلذذ أنغامها .. فلم يقبل الغربيون على

تأسيس مدرسته « دار السلام » Santiniketan في احضان الطبيعة بين البساتين بالقرب من ضفاف الأنهار لتحقيق أمنيته في تشييد مدرسة مثالية لا تنفر أحداً ، وتكفل رعاية الاطفال والصغار على أسس تربوية وتعليمية حرة تستعين بالاساليب التي تستمد من رحابة الطبيعة وبساطة النفس الانسانية من أجل تنشئة اجيال تنشئة طليقة بعيدة عن جدران الفصول وجداول الحصص دون ضغط أو الزام أو قيد ... ولكن بينما يجاهد طافور في تدعيم هذه المدرسة توات عليه النوايب ، فقد خلال خمس سنوات زوجته فابنته الكبرى فبابه فابنه الأصغر .. الا أنه دفن أحزانه في العمل وانطلق في مختلف نواحي النشاط الفنى والثقافى والسياسى ... ولذلك يمكن ان نعتبر سنوات الأربعينات « مرحلة الانطلاق في الداخل » .. فانضم الى حزب المؤتمر الوطنى وتولى رئاسة جمعية « آريا سماج » .. الا أنه اضطر الى اعتزال الهياكل السياسية بعد ان أدرك ضيق الحق نزعاتها العدوانية التي تتخذ من الوطنية الجامعة المدفعة المثل الأعلى ، ولا تعطي الإصلاح الاجتماعى الذى يرفع قيمة الانسان الهندى العناية الكافية .. ولم يكثر بمسا نسب اليه من لهم تشكك في وطنيته وترميه بالخيانة والجبن .. وانصرف الى أعماله الثقافية واكتفى بانضمامه الى المجلس الأعلى للتعليم .. وعاون في تكوين جامعات قومية .. وألقى محاضرات من الادب السنسكرى بى الادب البنجالى نشرت في ثلاثة مجلدات .. وكتب كتباً تعليمية لاطفال مدرسته .. أما عن نتاجه الفنى في مرحلة الانطلاق في الداخل فلقد امتزج علاوة على النضج بالشفافية والتجرد والفزارة .. ففي الشعر كتب ديوان « جتنجالى » الذى يتسم بنزعة روحية أصيلة ، تمجد وحده الوجود الروحى في اسلوب بلغ درجة رفيعة من الفخامة والبساطة .. أما ديوان « العبور » فقصيدته تعد صدى لتلك الانفجالات الحزينة



فلنورد في الخاصة والعشرين من عصره يمثل الدور الأول في  
التنشيطية الفنية فليكن التي تليها قبل أربع سنوات وهو  
في الحادية والعشرين

البنجالي .. فلا نحب إذا ما لقي ديوان « جيتنجالي » ديوان الحب الروحي ترحيبا باهرا جذب انظار العالم اجمع الى فن طاغور .. مما شجعه على ترجمة ديوان « البستاني » .. وديوان « جنى الثمار » .. وديوان « هبة الحب » ... ثم اخذ في ترجمة المسرحيات ، فبدأ بترجمة مسرحية « شيترا » .. ثم مسرحية « مكتب البريد » ومسرحية « ملك الغرفة المظلمة » ومسرحية « ماليني » ... ولقد تسابقت مساحار أوروبا على عرض هذه المسرحيات في إنجلترا وفرنسا واسبانيا والمانيا .. وتلقى طاغور عشرات الدعوات لحضور العرض الأول لمسرحياته .. كما تناقست مختلف الهيئات الثقافية في أمريكا وأوروبا على دعوته للقاء محاضرات تلقى الضوء على أفكاره واتجاهاته الفنية .. فالتقى محاضراته في جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية نشرت في كتاب « سادانا » أو « تحقيق الحياة » الذي يعرض لب فلسفته الروحية والفنية .. كما تلقى محاضراته من الفن في فرنسا ...

ان مرحلة انطلاق طاغور في الخارج لم تقف عند مجرد تعريف الغرب بفنه وفكره أو كسب شهرة عالية .. فان اتصالاته بالمجتمعات العربية في أوروبا وأمريكا مكنته من ادراك ما تنطوي عليه حضارة المجتمعات من نزعات مادية كان لها صدى كبير في نتاج فني تد بعهذه النزعات التي تسوق الإنسانية الى الدمار والهوانة .. فرغم تسابق دول الغرب على دعواته لزيارتها وتنافسها في الترحيب به بغفارة زائدة .. فان هذه الحفاوة لم تلعب بראسه أو تطفئ فراسته بصيرته وتقدمه للجري وراء مباحث المدنية الغربية بل لم تمنعه من ان يشمئ من نزعة الغرب المادية الانتهازية الاستغلالية .. وان يندد بعيول الدول الغربية الاستعمارية ويعان احتقاره للثقافة المصرية .. وان ينزعج من هول ما قدم

الاستماع الى موسيقى طاغور ، رغم أنها جذبت ملايين الهنود وحقت له شعبية رفعت به بين اعظم مؤلفي الموسيقى وابرع منشدي الاغاني .. واقتنح طاغور بان مكانته في عالم الموسيقى ستظل في حدود موطنه الى ان يأتي يوم ويعكف اهل الغرب على دراسة أصول الموسيقى الهندية دراسة تمكن عامة الغربيين من تذوق موسيقاه .. الا ان طاغور لم يياس ، فما ان ادرك ان لا أمل له في ان يعرفه الغرب عن طريق موسيقاه حتى لجأ الى ترجمة اشعاره بنفسه الى اللغة الانجليزية بعد ان أجادها أجادة تامة .. ولا أحس بمدى أثر ترجماته اشعاره الاولى على ادباء إنجلترا عندما عرضت عليهم قبل ان يرسلها الى المطبعة .. فقرر ان تكون اللغة الانجليزية هي اللغة الوسيطة في نشر فنه خارج الهند .. وفي توضيح فكره لاهل الغرب .. وفي اعلان رسالته الروحية بين مختلف شعوب العالم ، حتى يمكنه ان يسير على درب حكماء الهند القدماء ، وخاصة بوذا الذي اهتم بنشر دعوته خارج الهند بعد ان تم له نشرها بين مواطنيه حتى يعلم كل الناس الحقيقة التي توصل اليها ويشاركونه في التمسك بها .. (١١)

واول مجموعة من الاشعار ترجمها طاغور هي ديوان « جيتنجالي » الذي يضم مجموعة من القصائد ذات الهمسات الروحية التي استطاعت ان تنفذ في بسر الى القارئ الغربي .. اذ كان موقفا كل التوفيق في ان يبدأ ترجماته بمختاراته من القصائد الرومانسية السماوية همست في اذان اهل الغرب بنفحة روحية هادئة جديدة عليهم كل الجدة ، فنجحت في إثارة وجدانهم وغمر قلوبهم بصفاء ازلي .. وفازت بجائزة نوبل في الآداب عام ١٩١٣ ، رغم ان ترجمات هذه الاشعار اقتدها الكثير من موسيقى الشعر ورشاقة التركيب في الاصل



طافور وزوجته الصبية ماريانليتي ديفي وكان زواجهما في  
ديسمبر ١٨٨٢ وولادتها عام ١٩٠٢

هذه الآراء في كتاب « خطاب سيدة » .. وسرعان ما أعادته رسائله الاجتماعية السى الاهتمام بالحياة العامة تحت ضغط شعور بالواجب الإنساني نحو مواطنة ... فالقنى محاضرات من الوطنية والإنسانية في اليابان وفي الولايات المتحدة الأمريكية ، بين فيها كيف تنجلي الوطنية الحققة في حب الإنسان لوطنه ، مع الالتزام التام باحترام أوطان الآخرين .. وأن حرصه الشديد على المصالح الوطنية يجب ألا يحول دون التقدير السليم العادل للمصالح الدولية .. فحب الإنسان لوطنه يبنى إلا بدعوه للتعصب أو الحقد أو الضغينة لوطن آخر بدافع من مشاعر الوطنية العمياء .. ولقد أوضح ديوان « الهارب » أن روح الوطنية الحققة تؤسس على ادراك روعى للحرية والحب والإنسانية التى تكفل توطيد وحدة الوطن القومية على أسس روحية .. وإن الوطنية الجانحة التى تقدم المصالح الفردية لخضوعها لشهوة الحكم وطلب السلطة دون المصالح العامة ، التى تستهدف القضاء على الظلم الاجتماعى وتحقيق المساواة والقضاء النبذ والتفرقة الطائفية ومحاربة الفقر والحد من المجاعات .. تعد وطنية جوفاء خادمة .. إذ لا يمكن تحقيق الحرية لشعب يزرع تحت نير اجتماعي ... ولذلك رفض الاشتراك في حركة عدم التعاون مع الحكم الاستعماري البريطانى التى كان يقودها غاندى (١٧) لأن تصادم القوميات بشر الحزازات والغوضى ، ويدعو لمزيد من الكراهية والعنف ... ومع ذلك سرعان ما تنازل عن لقب « سر » الذى منحته له الحكومة البريطانية عقب مذبحه « آمرتيسار » التى قصد بها قمع ثورة أهل البنجاب ... ولقد دارت قصته الطويلة « البيت والعالم » حول أفكاره في الوطنية ...

من قرايين بشرية لآلهة الحرب ومن فداحة ما أصاب المدن من دمار وخراب أثناء الحرب العالمية الأولى ... وتعجب كيف تمخض عن الحضارة الآلية التى تمجد العلم افلاس تام في المبادئ الإنسانية .. وتضحية كاملة بالقلب والضمير والروح .. وتطاحن وحشي غارق في دوامة من الفرة والحقد والجشع .. وعذاب اليم يسوده القلق .. ولذلك ازداد تمسك طافور باتجاهاته الروحية ، التى ظهر صدها قويا وأضحى في انائسيده ، التى تحاول ان تكشف عن جوانب من حقيقة وحدة الوجود .. وفي دواوينه الشعرية التى تشيد برحلة الروح في السماء وتعظم من الحب الإنسانى على أنه بداية الحب الإلهي .. وفي أشعاره عن الطفولة التى تمثل براءة الإنسانية وسداجتها الطاهرة الخالية من النزعات الشيطانية .. وفي قصائده التى تصف الطبيعة وتبرز الألفة التى بين الإنسان والطبيعة في أحضان الحقيقة المطلقة ، حيث الأمان والسلام والأطمئنان ... ولقد انعكست هذه المماني بصورة أقوى في مسرحياته . فان مسرحية « التيار المتدفق » الرمزية تعارض - استخدام العلم في التدمير والاستعباد والاستعمار .. وتسخر من الكراهية العنصرية ، وتبحث على تحقيق الحرية والمساواة بين الجميع ، عن طريق الحب والتسامح . بينما مسرحية « دورة الربيع » الغنائية الراقصة تستوحى الحياة الحرة في أحراش الغابة . ومسرحية « مرحبا بالأمطار » الغنائية الراقصة تحتفى بيومس الأمطار ، وتبين أن الرجوع للطبيعة يدعو الى الهدوء والطمأنينة والأمان .. ولقد درب طافور بنفسه كرائم السيدات الهنديات على انشاد أغاني هاتين المسرحيتين وأداء رقصاتهما .. وكان ذلك تنفيذا عمليا لبعوته الاجتماعية التى تطالب بحقوق المرأة وفتح مختلف مجالات العمل أمامها .. وسجل

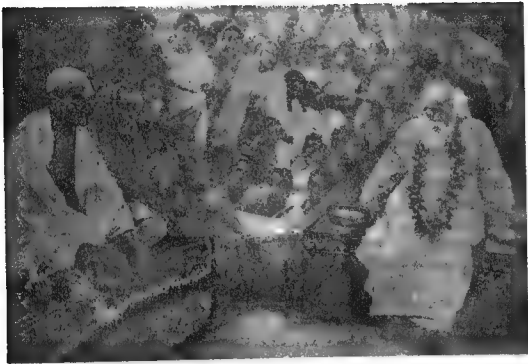
وهكذا مارس طافور الفن منذ صباه الى شيخوخته ... بدأ حياته الفنية بقرض الشعر والقناء ... ثم بوضع المسرحيات والألحان ... ثم بالتمثيل والرقص ... ومما ان أحس بأن اشعاره ومسرحياته والحانه ورقصاته لا تكاد تتعدى الوطن الهندي ... حتى اخذ يترجم بنفسه الى اللغة الانجليزية دواوين من شعره وبعض مسرحياته ... فعرف أدبه على الصعيد العالمي ... ولئن تمنى انتشار الحانه وموسيقاه في مختلف انحاء العالم لاعتزازه بالحانه الموسيقية التي كانت اقرب الفنون الى قلبه ... الا انه استطاع ان يخلق عن طريق رقصات البالية وموسيقاها عالم يستطع تحقيقه بالموسيقى الخالصة ؛ اذ نالت فرق البالية التي دربها على الرقصات الشعبية الهندية اعجاب البلاد التي طافت بمسرحها ... وكان جميع الفنون التي مارسها لم تشبع نهمه الفني ... فاذا به في شيخوخته يمارس فن الرسم ويعرض لوحاته وتثير خطوطها وتوزيع ألوانها اعجاب الكثيرين ، رغم ان ماتبعيه من معان لا يتضح في اذهان اهل اوروبا وامريكا ، اذ غالبا ما كانت تغيب عنهم مقاصدها الروحية الوجدانية التي تهيم في عالم مجرد من الاحلام ، وتثير الحقيقة المطلقة في القلوب ...

## ٢ - مذهب طافور في الفن والجمال

ان تطور طافور الفني خلال كل ما مارسه من فنون يشهد على انه كان يسعى دائما لابرار ايمانه العميق بقصيدة وحدة الوجود اساسي كيان الدين الهندوكي وأروعا ما يقتنيه مسن معتقدات يمرر بها الهنداكة ... ( ١٣ ) فلا تعجب اذا ماسخر طافور مختلف مواهبه الفنية لحرق اذكي البخور في محراب عقيدة ائساد الله والانسان والكون في وحدة روحية شاملة ... ولا ننظر غير ان يتمسك برأى ان الفس

واكتفى طافور في « مرحلة الشيخوخة » - التي تبدأ بسنوات الستينات من حياته - بالتنقل بين مختلف الدول ... فزار كثيرا من دول آسيا وأفريقية ودول أوروبا وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية ... وذهب الى شتى الولايات الهندية ... يلقي المحاضرات هنا هناك ليجتمع بعض المال الذي تحتاج اليه مدرسته « دار السلام » - ويعرض اتجاهاته الفكرية ويوضح كبرا من التساؤلات التي أثرت حولها ... وأهم هذه المحاضرات تلك التي ألقاها في انجلترا وجمعت في كتاب « دين الانسان » . وعلمنا ناهز السبعين من عمره انشغل بفن الرسم ... ولقد تميزت رسوماته بامتلاكها معاني الوحدة الكائنة في أعماق الروح الانسانية وفي الطبيعة ، فأجاد الرسم التعبيرى الوجداني بينما برزت قدرته على استخدام الألوان حتى بدت كالشعر المؤزون الذي يحرس على الانسجام والإيقاع ... ولقد بلغ ما رسمه من صور أكثر من ثلاثة آلاف لوحة بعضها يصعد فريدا في كماله الفني ويصل الى حد الإبداع ، مما شجعه على إقامة معرض لرسوماته في الولايات المتحدة الأمريكية، تسابق الكثيرون على مشاهدته للتمتع بفنه الأصيل ... ولقد نالت التقدير العام رغم انه تمرد على القريين فهم بعض لوحاته لأنها توغل في التحلق بالاحلام ... بينما توحى درجات ألوانها بأنها تجاهد في سبيل الخروج من عالم الغفوس الى عالما الذي ينبض بالحياة ... لأن الرسم بالنسبة لطافور ماهو الا وسيلة من الوسائل الفنية التي تعينه على كشف جانب من جوانب الحقيقة الكائنة في اعماق النفس الانسانية وفي سائر الاشياء ... ولم يشغل طافور في مرحلة الشيخوخة عن الرسم الا بكتابة الشعر والقصص طلبية مغروسة ... او بالتنقل داخل الهند وما يجاورها من بلدان بقدر ما تسمح به صحته حتى وافته المنية قبيل عتبة الثمانين ...





الزعيم غاندى يزور في السادس من مارس عام ١٩١٥  
الجامعة الحرة التي أنشأها طافور في ضيعة الاسرة المسماة  
« مقر السلام » على مقربة من العاصمة الهندية

بميز الله عن الإنسان أو يفصل الإنسان عن الكون .. ويتمتع بسرور الوصول إلى اللاحدود في نطاق ذاته المحدودة .. وهذا أقصى ما يستتبع أن يصل إليه الإنسان من درجات الكمال .. ولذلك يعد طافور الفنان الذي بلغ هذه الدرجة من الكمال في أعلى مراتب الإنسانية .. (١٥)

ولكن الفنان لا يمكنه أن يوصل حقيقة وحدة الوجود حية صادقة إلا إذا سبق له أن أدرك الله الكامن في أعماقه ، وكمل وعيه بحقيقة اتحاد الله والإنسان والكون .. وتحرر من أسر الذات ورغباتها وأهوائها وعملها الفعلية حتى تبدأ شخصيته الفنية في التكوين .. إذ سرعان ما تجدد هذه الشخصية الفنية امتدادها الحقيقي في كل ما هو خارج حدود النفع والمصالح المألوفة .. وفي نطاق الحرية والحب .. وتلمح الانسجام في الوجود من خلال حاسة الجمال .. فكما أحاط بالانسجام السائد في العالم المادي شاركت حياته في بهجة الخلق .. إذ عندما يشعر بهذا الانسجام في روحه يصبح أدراكه لسعادة روح العالم إدراكاً كونياً .. ويكون تعبيره عن هذا الانسجام بالفن هو تعبير عن إحساس إنساني شامل للجمال يقوده نحو اللاحدود .. وهذا هو الغرض النهائي من الحياة .. أن يعرف الإنسان أن الانسجام هو الجمال الذي يشير إلى وجود اللاحدود في المحدود ، ويشهد على أن الإنسان يمكنه غزو الوجود برموز الجمال .. أن الفن لا يعرف غير الحقائق الشخصية ، ولا بلجاً إلى اشغال النزوات الجنسية بلعث البهجة الحسية .. إنما يبحث الفن عن الفرد الشخصي في قلب الوجود ، ويبحث عن الانسجام في الشيء الواحد وما يحيط به من أشياء .. (١٦) وإذا جبر الفنان

الحقيقي هو الذي يعبر عما في حقيقة وحدة الوجود من جمال وروعة وصدق في صور عديدة متباينة ، سواء انتزعت من الواقع الحسي ، أو ابتدعها الخيال ، أو حاكها الإحلام .. لأن القيمة الفنية الأصلية لأي عمل فني لا تقوم على أساس اتصاله بعالم الواقع .. أو ارتباطه بديننا الخيال .. أو تعبيره عن أوهام الإحلام إنما تقدر على أساس الصدق في التعبير عن الحقيقة الازلية .. حقيقة وحدة الوجود .. وعلى أساس قدرة هذا التعبير الصادق على إثارة هذه الحقيقة في نفس من يتلوق هذا العمل الفني إثارة تدعو لإخراج هذه الحقيقة من ظلمة الكون الخامد في أعماق النفس إلى نور النور الحي النفاذ بالسرور .. (١٧) وقد ينسب أدراك هذه الحقيقة بمحض الإبهام مما يجعلنا دائماً نشعر بأن معرفتنا بالحق ناقصة باستمرار .. إلا أن هذا الإبهام الذي في الإدراك .. وذلك النقص الذي في المعرفة يجعلنا مهمة الفن الأولى لا تتقف عند حد ، وتدفعنا إلى بلل محاولات عديدة متنوعة مستمرة نتجاهد من أجل التعبير عن شتى جوانب حقيقة وحدة الوجود ، آملين أن تحيط في آخر المطاف بكل ما يكتنف هذه الحقيقة من غموض .. أو تضيق من حين لآخر جديداً إلى معرفتنا الناقصة بهذه الحقيقة .. فالفن ليس مجرد متعة بغير هدف .. إنما هو متعة تقصد الترجمة عن تلك الحقيقة الكامنة في أعماق النفس الإنسانية وفي سائر الموجودات .. ولتشد مساعده الآخرين في تحقيق كمال ذاته بأن تحرك كوامن إحساساته وتبرز من بينها إحساساً يغمره في لحظات سعادة بانفعال يفقده الشعور بذاتية الفرد ، ويطعمه بأدراك حقيقة الوجود الواحد بين طبقات نفسه .. فلا

( ١٢ ) العدد ٨١٢ ، القاهرة ، يناير ١٩٦٣ .

Tagore, R. : The Religion of an Artist. (Contemporary Indian Philosophy ( ١٥ )  
edited by Rad- badrishnan and Miumbed) Allen and Unwin. London. 1958.

( ١٦ ) الدكتور شكري محمد عياد : نظرية النقد عند طافور .. مقال في كتاب طافور في الذكرى الثوبه ليلاده ... القاهرة . نوفمبر ١٩٦١ .

يحوّله إلى قبح ، ويضيف على الوجود ما ليس فيه ، فيضلّل الإنسان عن الغاية التي يقصدها ، ويشوه جمال الحق المطلق الذي ينبع في كل ما حولنا من كائنات ... وكذلك لا تقل أهمية أعداد الفنان الروحي عن أعداده العلمي ... لان الأعداد الروحي يظهره من النزوات والأهواء والرغبات والمنافع والمصالح التي غالباً ما تضلّ بصيرة الفنان وتنحرف بمواهبه الخالقة وتحرمها من حرية الانطلاق في عالم الخير والحب والجمال .. فيسقط الفنان صريحا في قلق مندفع واضطراب مختل وعذاب مخيف يجذب من روحه الجمال العادي في الطبيعة وفي الإنسان .. ويضيع في تبه ما يظهر في الوجود من اختلاف وتفاير تشل انفعالاته ، ويعجز عن الاحساس بأي نوع فريد من الجمال يولد فيه سرورا يدفعه للتعبير عن جمال الحقيقة وما تبعه من نشوة حبا في أن يشترك في الحقيقة والجمال والسرور ... بل أن الفنان يجب أن يتحرر أيضا من سلطان العقل الذي يخضع للحسود المنطقية .. إذ أن عمل العقل الأساسي هو معرفة الكون في حدود إمكانياته ، ولذلك فلا يمكنه أن يصل إلى معرفة الا إذا حل ما هو متحد ، وجزا ما هو كل .. وقسم ما لا يقبل التقسيم حتى يمكنه أن يحصل على قوانين عامة ... بينما هم الفنان الاول أن يكشف الوحدة في باطن ما يبدو مختلفا .. وبذلك يعوق المنطق قلب الفنان ويحول دون ادراك الروح للجمال .. الذي يفتقده العقل عند التحليل والتجزئة والتقسيم ... ولذلك يجب أن يتحرر الفنان من سطوة العقل وأن يتمتع دائما بحرية لا تستسلم لاستدلال إذا أراد أن يكون هناك اتصال مباشر مع الحقيقة يسمح له بأن يلعب الجمال هنا وهناك ... فطافور لا يطلب فقط من الفنان التزود بثقافة فنية كاملة والتدريب المتواصل على ممارسة قوالب فنية ممارسة جادة .. واكتساب مهارات فنية .. إنما يلج كذلك في أن يقوى الفنان نوازعه الروحية ، وأن يتأمل الوجود خلال

من انفعال فانه يهتم بأن يكون تعبيره عن عاطفة خالدة .. فان طموح ماكينث وغيره عظيم .. وان كانتا تمثلان حقائق فردية الا انهما يعبران عن عواطف خالدة .. وألم خالد رغم ما وراء هذا التعبير من دوافع شعورية معينة ورغبات مكتوبة خاصة .. لانه تعبير متميز فريد يمكن أن ينتهي لكل زمان ومكان في عالم الانسان ...

ومع ان حقيقة الانسجام والجمال مستقرة في كل نفس وكامنة في سائر الموجودات .. وتجمع الوجود كله في وحدة شاملة .. فان طريق الفنان شاق طويل لكي يلعب هذا الانسجام الجميل ويعبر عنه بعمل فني خلاق .. إذ يتطلب ذلك ضربا معيناً من الثقافة ، وتدريباً فنياً متواصلاً .. وجهوداً متواصلة لتحرير النفس من نزوة الأهواء وضغط الرغبات والالحاح المنافع وأغراء المصالح .. وقدرة فائقة على التخلص من تسلط العقل وتحكم المنطق .. إذ ما من فن إلا واستند إلى قواعد وأصول ، وله مادة تخضع لقوانين .. وأن هذه القواعد والأصول والقوانين ضرورية لممارسة الفنون .. فالشاعر يجب أن يتوفر على دراسة مادة شعره مسن لغة وبلاغة وعروض حتى يمكن أن يصيغ أشعاره في قوالب سليمة وتركيب محكمة . وأن الرسام في حاجة لمعرفة قوانين المخطوط والظلال وتكوين الألوان .. وأن الموسيقي لا يقوى على تأليف ألحان مالم يلم بضوابط الانغام .. بل أن ممارسة أي فن من الفنون تستلزم تدريباً فنياً ومبراراً شاقاً حتى يكتسب الفنان قدرات فائقة ومهارات ممتازة تهيمه له سبيل تطبيق ما عرفه من قوانين فنية تطبيقاً سليماً وشيقاً ... أن الفن كأي كائن في الوجود مقيد بالقانون ، إلا أن هذا القيد لا يعيبه في شيء لانه يوضح للفنان الطريق السوي ويعينه على دقة التعبير عن جمال الكون ، ويمكنه من صدق التصوير لرونق ما يختلج في قراره من حقيقة فريدة خالدة في صور نابضة حية .. بينما التعبير الملتوى والتصوير الفاسد للجمال

الى وعى الحقيقة وتبلغ الكمال الروحي تمتنع تلقائيا عن اقتتراف الشر .. فليس للشر حقيقة ثابتة ايجابية انما له صفة متغيرة سلبية تتبدل وتتطور مع تطور النفس حتى يصبر خيرا في النهاية عند اكتمال الشخصية الروحية ... وكذلك لا تفر النفس بالقبح الا اذا كانت ناقصة فيغيب عنها ما يبدو في الوجود من جمال ما دامت لم تتكشف لها حقيقة وحدة الوجود .. فاذا ما اكتملت واستولت حقيقة اتحاد الوجود على وعيها لاح لها الجمال في كل شيء وانمحي الشعور بالقبح .. فالقبح لا يوجد في الوجود انما يوجد فقط في النفس الناقصة .. وليس له حقيقة ثابتة ايجابية انما له صفة شعورية متغيرة سلبية عرضة للزوال .. ولا تثبت على حال ، فلا تلبث ان تتلون وتبديل حتى تنقلب في النهاية الى احساس بجمال يرمز الى حقيقة مطلقة .. فالوجود برئى من القبح ، ولا نلوم الا انفسنا الناقصة اذا ما احسنا بان هناك قبحا او حتى تفاوتا في مراتب الجمال .. لان التقصير في تحقيق كمال الذات هو الذى يبس القبح لما هو عار من القبح ، ووضع للجمال المتجانس درجات .. (١٨).

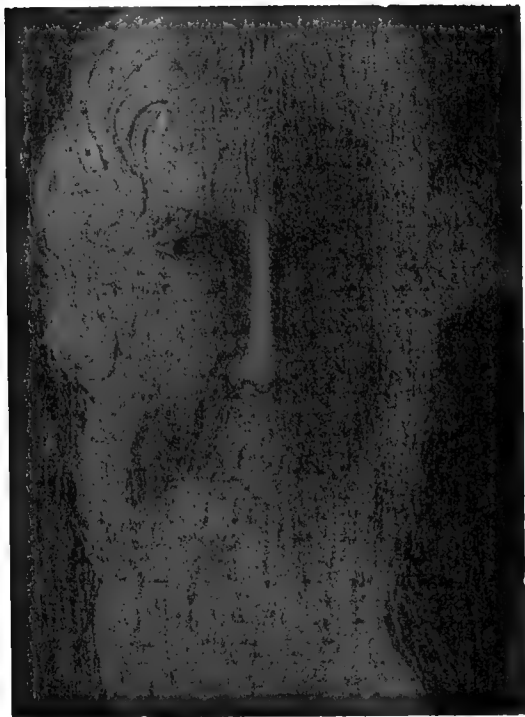
ولذلك فان تذوق الجمال البادى في الكون ليس بالامر الهين رغم انه في متناول الجميع ... لان مشاهدة هذا الجمال يحتاج الى جهود متصلة تحرره من حصار وقائع الحياة اليومية الخاضعة للرغبات والمصالح .. ومن ضغط النظم الاجتماعية والتقاليد الموروثة .. ومن سطوة اساليب العلم الحديث حتى يتكشف للفتان الجمال الخالد واضحا جليا فيشهد به على وجود الله ويصبح الرمز الحق للوحدة الشاملة للوجود ... اذا

جوارحه الطاهرة ، ويصوره خلال عواطفه النفسية حتى لا يشوه جمال الوجود لهيب الشهوات الجامحة او يجمده منطق العقل الرتيب .. لان الجمال الحق لا يمكن ان يراه الا الروح الحرة الخيرة الشافقة .. (١٧) .

والجمال لا يتجلى في شيء دون شيء آخر انما يتجلى في جميع الاشياء .. كما يتجلى الله في كل شيء .. لان الجمال ماهو الا رمز لله في الوجود ... ولذلك لا يمتاز جمال شيء على جمال شيء آخر ... لان الله متحد بها جميعا اتحادا متجانسا فلا محب اذا كان جمالها متجانسا من كيف واحد لا تفاوت فيه ولا درجات له ... ولكن من اين اني القبح ؟ .. ولماذا يقال ان هناك تفاوت في درجات الجمال ؟ ان طافور لا يرى في نظام الوجود قبحا او يلح فيه جمالا يمايز على جمال آخر .. ان القبح ومرتب الجمال لا توجد الا في احساسات كل فرد ناقص لم يبلغ ادراكه للحق درجة الكمال ... ان النفس الناقصة هي التى ترى القبح خلال الشهوة وتضع للجمال مراتب حسب المنفعة .. فاذا كانت الانانية تستهوى النفس الناقصة وتذلها لفصل الشر دون الخير .. فقد تخدع الانانية كذلك النفس الناقصة فترى القبح فيما يتجلى فيه الجمال الذى اخفته المصلحة ... ومن يظن ان الشر والقبح حقيقتان ماثلتان في صميم الوجود بعيد كل البعد عن الحقيقة ، لان الشر والقبح ليسا في الاشياء وانما يتمايزان من نقص في الانسان ... ان الشر لا يصدر الا عن النفس الناقصة التي لم تستكمل شخصيتها بعد ... ولا تستطيع ان تترك حقيقة الوجود ادراكا تاما شاملا .. ويجرد ان تصل الذات

( ١٧ ) د.بندولاه تاجور : سعادته او تطبيق الحياة ..ترجمة محمد طاهر الجبلاوى مكتبة الانجلو المصرية . بدون تاريخ .

( ١٨ ) نفس المرجع السابق .



هذه الصورة رسمها الشاعر لنفسه بالقلم الفحم في خطوط بسيطة

بهجة ما يشعر به من سرور ... ولا تضال الآخرين من روعة مالمه الفنان من تناسق وانسجام في الوجود .. ومن جلال ما استشفه من جمال فيعجز الفنان عن نقل هذا الجمال وما يبعثه من سرور الى سائر الكون .. بل قد يثير من الغبار ما يحجب الجمال الشاهد على وجود الله .. ويرقى الجهد في تحقيق كمال الذات فتزداد بعدا عن حقيقة الحقائق حقيقة وحدة الوجود الروحية ... (١٩) .

فاذا ما نجح الفنان في أن ينزع روحه من دائرة الرقبة الاسمية للحياة وهي رغبة البقاء التي تلح عليه في كسب خبرات ومهارات تمكنه من تحقيق متطلبات الميعة المتعددة المعقدة بكتابة ثامة تحفظ حياته ولا تعرضها للخطر ، وتجعله يعيش في المستوى الحضاري المناسب .. وحدث وأن بهر قلبه جمال عمل من الاعمال الانسانية .. او غلبه منظر من مناظر الطبيعة . فان تدفق هذا الجمال او ذلك يبعث في روحه سرورا ينتشر بين جوارحه فينشئ بنشوة تنزل عليه بالهام يحفز مخيلته على أن تعلم وتهمي في أرجاء الحقيقة الشاملة باحثا عن قوالب فنية تحول كل ما تمه من جمال الى تصورات انسانية تكشف لنا الحقيقة الخالدة في شتى مظاهرها في خليفة الدهن الانفعالية والغيبالية دون ان تتأثر بنطق او استدلال .. او يتألى بما يشهه العقل من شكوك حول هذا الشعور الضيالي ليؤله من الوجدان .. وتتمسك به ليبقى عالقا بروح الفنان بجلب انتباه وعيه ويشغل مخيلته . ويتداخل في شخصيته ويشربها .. غير مهم اذا ما كان باعث هذا الاحساس بالجمال مفيدا او ضارا ، إذ أن قيمة مصدر الجمال تقوم فيما يعطيه للفنان من تجربة خلال الاحساس والخيال .. فقد لا يكون الصديق حسن الطلعة نافعا غنيا

كان الامر كذلك فما هو السبيل الذي يمكن الفنان من تدفق هذا الجمال حتى يدرك اللا محدود في الوجود .. ؟ ان روح الفنان اذا ما صلت صفاء خالصا تهيات لان تتغلغل في الوجود .. وتندمج في محتوياته بالغة وبساطة تسمح لها بأن تهي ما بين الانسان وسائر المخلوقات من تناسق وانسجام ... فلا تشعر بأن هناك تمايزا بين مختلف مكونات الوجود ... بل تمس بأن ايقاع الروح الانسانية ينسجم مع ايقاع سائر الاشياء فيقوى احساس الفنان بروعة الجمال وروحه ... واذا ما ملك جلال هذا الجمال الشعور واستولى على الوجدان غمر الفنان سرور يبعث فيه قوى خالقة بتدفع في ترجمة ما يفعله داخله من احساسات الجمال والبهجة التي لا ترضى ان تظل حبيسة الذات في صورة مجردة .. ولا تنفك تلح عليه هذه الاحساسات حتى يطلقها من نطاق الوجدان ويضيفها في مسرحية .. في قصة .. في لوحة .. تركيب فني رائع : في قصيدة .. في نغم في ايقاع من الكلمات والاصوات والحركات والملامح والاحداث والخطوط والالوان والاشكال ... ولا يختلف الفنان في ابداعه عن الخالق الذي يعيش في سرور فياض خرجت منه الخليفة .. فكما خرج الوجود من سرور الله تخرج الاعمال الفنية من سرور الفنان ... ولكن الوجود لم يخرج من سرور الله اعتباطا ... ولم يتركه نهيا للصدفة تحت رحمة القوضى .. انما قيد الكون بقوانين الطبيعة ، والزم الافراد بالقانون الخلقى ... حتى يتمكن الانسان على التصرف على وجود الله في قوالب القانون الطبيعي والقانون الخلقى ... كذلك يجب الا يعبر الفنان عن سروره في قوالب عشوائية انما يجب ان تنقيد اعماله الفنية بقوانين كل فن حتى لا يعبر عن سروره في صور مضطربة وصنع مفككة .. ولا تشوه الاداة الفنية

مشاعر البهجة ، ومشاعر البهجة الى احساس بالجمال .. والإحساس بالجمال الى ادراك الحقيقة الخالدة .. مما يجعل من تلك المشاعر وذلك الإحساس وهذا الإدراك أوتارا تجمع بين الأرواح وتربطها برباط واحد وثيق ... ولذلك يمكن أن نقول أن قدرة عامة الناس على مشاركة الفنان في تذوق الجمال الفني تحمل في طياتها حقيقة اتحاد الأرواح ودليلا على وحدة الروح الإنسانية .. وما دفع الفنان لفصل روحه عن أرواح الآخرين أثناء خلقه الفني إلا لأنه لايرضى أن يعيش وحده في السرور الخالق دون أن يشرك معه غيره فيما يتلمسه من جمال ويرتفع فيه من نشوة .. فان رغبة الفنان في أن يصر الجميع بمروعة الجمال الذي ينشر في الكون التناسقي والانسجام ، ويوحى بجلال السرور الذي خرج منه كل شيء ويعود اليه كل شيء .. هي التي تقوده في النهاية الى أن يمين كل فرد على أن يدرك حقيقة اللامحدود الكامنة في الوجود المحدود .. وتشهد على أن الفن من أرفع الطرق الروحية التي تتجاهد من أجل ادماج البشر في وحدة إنسانية تجعلهم أكثر قربا من الكون .. وتهد لهم المسبيل للفناء في ذات الله اللامحدودة حيث يعيشون في سرور أبدي ولا يعوق إلا حقيقة واحدة في وضوح وجلالة .. هي حقيقة الحق الروحي الشامل (٢١) .

فمن أولى واجباته الفنان أن يتصل اتصالا مباشرا بكل ما يصادفه في الحياة الخاصة والحياة العامة .. ويتقرب الى كل ما يقابله في الطبيعة ، ويفوص في كل ذلك بجوارحه ويشمله بأحاسيسه ويتلافى فيه بالفعالات حتى يمي معناه الروحي ويستولي عليه جماله فيبعث فيه بتلك النشوة التي تغمره بالسرور

عظيما ولكنه بالنسبة للفنان حقيقة رائعة خلاصة ، يشعر بأن الصداقة جعلت منه امتدادا لحقيقة الفنان ذاته ... (٢٠) .

ولكن يحسن الفنان التعبير عن الجمال الذي بهر قلبه ويجيد الترجمة عن السرور الذي انتشر بين طبائعه وغمر كيانه حتى سرح بخياله واطلقه في عالم الأحلام .. يجب أن يتصور أن الروح الواحدة ذاتة قسمين : روح الفنان .. وأرواح سائر الناس .. ويشترك مخيلته على سجيتهما لتبدع صورا من أوهام الأحلام تستطيع أن تثير مخيلة الآخرين وتجعلهم يهيمون فيما أبدعهم من صور وتخيلات .. فتتلوى قلوبهم بالنشوة التي توقظ فيهم الوحي الروحي الذي يستشف الإحساس الرقيق بذلك الجمال من خلال النتائج الفني . فيسرى في كيانه ما بعثه هذا الجمال في روح الفنان من سرور .. فيلم السرور شمل الجميع ، ويميش الكل في الجمال الخالد رسول الحقيقة المطلقة ... فلم يقسم الفنان روحه الى قسمين لأن هناك انفصالا حقيقيا في الوجود بين الناس ، وإنما لكي يساعده ذلك على تصور النتائج الفني الذي يسهل على الآخرين ترجمة ما تخلقه مخيلة الفنان من صورا الى سرور ، وترجمة هذا السرور الى الجمال الذي لحه الفنان .. لأن أرواح الآخرين ما هي إلا امتداد لروح الفنان ، وأنها جميعا متشابهة تملك مخيلة لا تختلف عن مخيلة الفنان .. وتستطيع أن تحلم كما يحلم الفنان .. بل لا توجد روح لا يمكن فيها قوة الفنان الخالقة ، إذ لا يمتاز الفنان عن غيره من الناس إلا بأنه سلك السبيل الذي يمدد لأن يكون فنانا .. بينما أهمل الآخرون تربية الفنان الخالق في داخله .. ومع ذلك لا يوجد إنسان لا يقدر أن يحول الصور الفنية الى

السرمدى ، الذى يلهم مخيلته بروائع الفن التى تكشف من جوانب من حقيقة اللاحدود، وتخطو بالإنسان خطوة خطوة نحو المعرفة الشاملة للحق ... بل يجب على الفنان أن ينقب بروحه على الدوام فى أى شيء تقع عليه بصيرته ليكشف كل يوم جمالا جديدا فى ناحية من نواحي الوجود ... ولا يكتفى بتلويق جمال شيء دون جمال شيء آخر حتى يستطيع أن ينطق باستمرار صوراً فنية جديدة تعمق الاحساس بالجمال ... وحيث أن الوجود لا يخرج من الإنسان وسائل المخلوقات فإن مجالات البحث من الجمال تقوم فى صدق الكشف عما فى حياة الإنسان والحيوان .. وفى طبيعة الكائنات الجامعة .. وفى مشاهد الطبيعة من انساق ونظام وإيقاع ... ولا يبدو الجمال فى الإنسان رائعا خلافاً إلا فيما يصدر عنه من تصرفات وسلوك وأفكار وأقوال وإنتاج تنبع عما يتسع به من كمال ، ويقر عما توصل اليه من حقيقة .. وتوضح ما يعيش فيه من خير وحب .. وتبين مدى طاعته للقانون الخفى الذى يشير الى وجود الله فى الإنسان ... بينما يبدو جمال سائر الكائنات فى سمعها الدائب التلقائى من أجل تحقيق وجودها واستكمال نموها وتطورها دون مارب أو باعث، مستسلمة للقانون الطبيعي الكامن فيها ويرمز الى كمن الله فى أعماقها ... وكلما ازداد الفنان قرباً من الطبيعة تكشف له المزيد من جمال الكثير من مشاهدنا ، مما يجعله أوسع إدراكاً بما تتسم به من تناسق وترابط وإيقاع ..

وإذا ما استمرت ثروة الفنان فى التمدد بما يكتشفه كل يوم من مزيد من الجمال فإن ذلك يوسع من دائرة وعيه الروحي للدرجة أن تلحم ما وراء جمال اجزاء الوجود من انسجام وتجانس وتوافق يربطها فى وحدة توحى بأن هناك جمالا مطلقا يشملها جميعا فى وحدة كلية ... وإذا حاول الفنان أن يعبر عما يشعر به من احساس بالجمال المطلق

يبدع صوراً عديدة من الرموز الفنية لتتوه عما يكمن داخله من انفجالات تطوف حول الجمال المطلق . وتجاهد فى سبيل إبراز هذا الجمال فى موضوع وشمول دون جدوى ... وإن شعور الفنان بالعجز فى ازالة ما يشوب انفجالاته بجمال الوحدة من غموض يعد من أهم القوى التى تحفز الفنان على أن يواصل اتصاله المباشر باللامحدود .. ليحلو من حين لآخر جانباً من جوانب هذا الغموض ... ولذلك يجب على الفنان أن يسمى سمياً حيث لا ينقطع فى سبيل الكشف عن أكبر قدر ممكن من جوانب جمال الحقيقة ... وقد لا يستطيع فنان واحد أو جيل من الفنانين أن يحقق مثل هذا الهدف .. ولكن لا يوجد ما يحول دون تعاون أكبر عدد من الفنانين على أجيال متتالية فى مدى الزمن البعيد من أجل كشف كل ما استطاع كشفه من جوانب الجمال ... ويجب ألا يسمح الفنان للياس بأن يتربس الى قلبه بسبب تشرقه فى ازالة ما يشوب مشاعر الجمال والوحدة من غموض وإبهام ... بل يجب أن يستمر دوماً فى اكتشافاته فى مختلف مجالات الجمال ولا يتوقف عند جمال محدد .. إذ أن إبراز أى جمال جديد يمنح من الامل المتزايد ما يوحى بإمكانية الوصول فى النهاية الى الرؤية الواضحة للجمال والوحدة فى يوم من الأيام ... ولكن يجب ألا يدعونا هذا السعى التواصل لاجلاء هذا الغموض اللامحدود الى القول بأن الاعتقاد فى حقيقة الجمال المطلق ما هو الا اعتقاد فى ديانة غير محددة مطالبة بفضاضة تقبل كل ما يزودها به الفنان من سبيل لا ينقطع من احساسات الجمال ومشاعر السرور على أمل غير مؤكد فى رؤية واضحة للجمال ... الا أن انفجالات الجمال والسرور تستثير المخيلة وتوقظ فى الفنان قوة طهارة الطفولة البريئة الحائلة ، وتبدع الصور الفنية التى تحرك كوامن الاحساس بالجمال فى الآخرين ، وتلهمهم الى مشاركة الفنان فى انفجالاته بالحقيقة والوحدة





طائفور في شيعه خسته مستغرق في تأملاته وفراسته

محضة تسمى وراء الجنس والمثلية إلا أن باعثها أيضا المحافظة على بقاء البشر .. ولكن إذا ما سيطر عليها الحب تحول إلى جمال يرمز إلى الحقيقة الروحية التي في الإنسان وتربط الإنسان بالإنسان .. وتوثق علاقة الإنسان بالخلق ...

**فالغن عند طاغور ليس مجرد صياغة فنية تلقى عند حد الاهتمام بالقالب والمحتوى .. بل هو رسالة فنية ههنا الأول تحقيق سعادة الإنسان وكماله ...** فلا نجب إذا ما اتخذ طاغور من « دين الفنان » الديانة المفضلة .. أو إذا ما وضع الفنان في أعلى التمرم الإنسانية ... ولا تدهش إذا ما اعتبر الفن أجل من العقائد الدينية .. والمذاهب الفلسفية .. والنظريات العلمية .. والمجاهدات الصوفية ... إن أقصى ما يستطيع أن يتوصل إليه « الفقيه الديني » هو استظهار العقائد الدينية وشرح نصوص كتبها، وتفسيرها أو تلقيتها للآخرين مع إيضاح الأوامر والنواهي ، وكيفية التمسك بها ، وحصر الفرائض والعبادات والقرايين وبيان كيفية أدائها ... وإن أقصى ما يستطيع أن يبلغه « الفيلسوف » هو أن يضع مذهبا عقليا محكم البناء يحاول أن يفسر به حقيقة الوجود ويقنع الآخرين بصدق مبادئه وصحة أصول مذهبه ... ويجسد الأذهان في نطاق نظرياته ... وإن أقصى ما يستطيع أن يعرفه « العالم » هو الكشف عن قوانين الطبيعة ، حالاً على تطبيقها تطبيقاً عملياً في مختلف مجالات الحياة العادية ... وإذا كان « الصوفي » يهدف بمجاهداته رؤية الماحدود وهو معتكف في خلوة نائية .. فإن « الفنان » لا يقنع بالوقوف موقفاً سلبياً من مشاعر هذه الرؤية الروحية .. فهو لا يكتفى بالفعالات الرؤية الإلهية ولا يرضى أن تظل ما يفيض به هذه الرؤية من نشوة وهبه وحيور حبسية وجدانه ويجاهد أن يبررها في نماذج فنية تترجم الانفعالات والمشاعر

والسرور والجمال .. مما يحقق ترابط الجميع حول الجمال الذي يبعث السرور الذي يؤكد اتحاد الماحدود بالخالقات .. وما على الفنان إلا أن لا يكف عن التحليق بأجنحة الخيال في ملكوت الإحلام .. ولا يمل من صياغة قوالب فنية جديدة كل يوم تمين الآخرين على تدفق الجمال الذي يفيض عن كيون الله في الوجود ، ويوسع من دائرة شعور الأفراد بالحقيقة الأولى .. لعله ينجح في أن يقرب بين الناس ، ويدعهم إلى الترابط الروحي في سبيل الجهاد من أجل تحقيق الوحدة الإنسانية التي تدفع التطور الروحي إلى مرحلة الوحدة الوجودية الشاملة التي تضم الوحدة الإنسانية والوحدة الكونية .. عندئذ يكون هناك كمال روحي يسمح بالرؤية الواضحة الشاملة للجمال المطلق فيستطيع أن ينقله الفنان بدوره إلى جميع البشر ... إذ متى وضحت رؤية الفنان للجمال المطلق يجب أن ينطلق نفسه بالآيمان العميق باتحاد الإنسان بكل ما يوجد .. ويتم من حقيقة الوحدة الروحية التي ليست في الحقيقة إلا حقيقة الشخصية ... وهذا هو دين الفنان وعقيدة الإنسان الكامل .. وهو دين بسيط لا يرتبط بأي مذهب ميتافيزيقي ولا يحتاج لتحليل عقل أو جدول منطقي أو يلزمه أدلة وبراهين . إنما هو عقيدة أقرب إلى البداية لا طريق لممارستها غير التجربة الشخصية .. وذلك ما يدعو الفنان إلى أن يجتهد في سبيل الكشف عن أكبر قدر ممكن من جوانب الحقيقة خلال الوقائع اليومية التي تحدث في مكان معين وزمن محدد .. وخلال الأشياء الصغيرة والكبيرة والأحداث الفردية والجماعية ... فإن كان لها مظاهر مادية فإنها لا شك ستتضمن جمالاً روحياً ... فإن مهمة البحث عن الطعام اليومي في حد ذاتها عملية تتم عن انانية .. إلا أن باعثها الرغبة في البقاء وإذا ما تأملنا في إطار الاخاء الاجتماعي نجد أنها لا تخلو من جمال خلقى يبعث على السرور .. بينما التزاوت الجنسية ما هي إلا نزوات فردية

تسرها لنا التكنولوجيا ... هذا علاوة على أن الفنان الحال ما هو إلا خالق مبتكر .. ولا شك في أن القدرة على الخلق تبر القدرة على التقسيم والتحليل والتعيم والتطبيق .. بل أن الفنان في خلقه صور فنه لا يحاكي الله في إبداعه للوجود ، بينما لا يشتغل العالم إلا بما أبدعه الله ولا يأتي بشيء من عنده ... وإذا كان كشفه النقاب عن أسرار الطبيعة يعد خطوة من الخطوات التي تجاهد من أجل إدراك وحدة الوجود ووسيلة من الوسائل التي تعين على بلوغ الكمال .. فإن الكشف عن جمال الوجود هو الكمال بعينه الذي يحقق وحدة الوجود في اسمى مراتبها ... وإذا كانت الآلات التكنولوجية تيسر الحياة المادية وتحل مشاكل الإنسان اليومية .. فإن النماذج الفنية تنشر حب الجمال في كل قلب وتبعث فيه ذلك السرور الذي يحرق الإنسان من كل قيد وتغمره بحرية طليقة تدمر الناس إلى التآلف في وحدة تسمو بالحياة الإنسانية إلى المراتب الروحية العليا التي تحقق أقصى درجات السعادة البشرية .. ولذلك يجب ألا تستوى الاكتشافات العلمية النفوس وتقع صرعى غرامها من أجل الرافاهية المادية دون العناية بالاكتشافات الروحية في عالم الفن .. فتلهمها منجزات التكنولوجيا التي تعمل على تقدم الحياة الاجتماعية المادية من تحقيق الحياة في أصدق صورها الروحية التي تصل فيها النفس إلى مرتبة الكمال المطلق والسرور السرمدي ... فلا ريب في أن الفن يجب أن يعطي له الأولوية لأنه يعطي الإنسان قيمته الروحية ...

### ٣ - من أعمال طاغور الفنية

لا شك في أن استيعاب نظريات طاغور في الفن والجمال استيعاباً واضحاً يتطلب تتبع شتى محاولات طاغور في تطبيق هذه النظريات في مختلف أوجه نشاطه الفني المتنوع ... وحيث أن له في مجالات الموسيقى والشعر والمسرح محاولات رائدة نضع أيدينا على مدى نجاحه في تطبيق الأسس الفنية الروحية التي انتمز

والمواظف في قوالب حية تحت الآخرين على مشاركته في رؤيته الروحية ... وإذا كانت العقائد الدينية والمذاهب الفلسفية والقوانين العلمية والمجاهدات الروحية تسعى من أجل الكشف عن الوحدة في الوجود بطريقتها الخاصة .. فإن الفن وحده هو الذي يكشف عن الجمال الذي يكمن في هذه الوحدة ويمكك القدرة على التعبير عن السرور . ويستطيع بما يبدعه من أعمال فنية أن يشرع المواظف الخالدة في قلوب الآخرين فتربط هذه المواظف الجميع في وحدة إنسانية لا انفصام لها ... تعدها للحياة في الوحدة المطلقة التي تجمع بين الإنسان والكون والله ...

لا شك في أن أخطر ما يهدد رسالة الفن في الوقت الحاضر نجاح العلم الحديث في اكتشاف مراد من القوانين الطبيعية تؤدي تطبيقاتها العلمية إلى مخترعات تيسر حياة الناس ، مما يدمر الكثيرين إلى تقدير أهمية العلم وتعظيم منجزاته التي تساعد على تطور مختلف مجالات الحياة البشرية ... فلا تعجب إذا ما تسابق أبناء الأجيال الحالية في طلب معرفة قوانين الطبيعة والكشف عن مزيد منها كل يوم لتوسيع دائرة تطبيقاتها الحديثة أملاً في استخدام ما يتحدث من أدوات وآلات ومعامل ومصانع في رفع مستوى حياة الإنسان ... إلا أن مجال البحث العلمي يقتصر على الحالات المادية ولا يمتد إلى قوانين المادة مظهر الكون .. ويقتف عند حد تقسيم المادة وتحليلها ليصل إلى تعميمات لا تهدف إلا لتيسير حياة الإنسان المادية ... في حين أن ميدان غزوات الفنان تنصرف إلى باطن الأشياء ليتذوق جمالها الذي يشر الخيلة ويعود بالإنسان إلى براة الطفولة الحالة التي تقوى على إبداع صور وخلق رموز تثير التعاطف والمشاركة .. وتتمشع الشمور بالسرور وتدمر إلى رؤى الحقيقة التي تكشف عن نفسها في الجمال وتضمننا وجهها لوجه مع وحدة الوجود ... وما حققه لنا من بهجة والشرع وجور لا يقارن بأي راحة مادية

بها... يجوز أن تكتفي بفحص بعض من أعماله في ثلاثة من الفنون هي: الموسيقى... الشعر... المسرح...

ولقد اعتبر طاغور الموسيقى من أكمل غروب الفن... وأدق معبر عن الجمال... وشغف بها منذ صباه وآثرها على شتى الفنون الأخرى... ولذلك آمن بأن شغافية الموسيقى تسمح بافشاء أسرار قلب الموسيقار الملهم دور مكافأة... فلا يصادفه عند وضع الألحان ما يصادف الشاعر أو الرسام من معاناة مادية عند الإفصاح عن مشاعره والتعبير عن انفعالاته... أن الشاعر يعاني في اختيار الألفاظ... وفي أحكام القوافي... وفي ضبط أوزان القصيد... بينما يعاني الرسام عند اختيار الورق والقماش والألوان والرشي... وعند جمع الألوان وتكوين الأصباغ... في حين أن الموسيقار يسمو على الألفاظ وقواعدها وتحرر من الأوزان وشروطها ولا تحتاج لرموز... وما هي إلا بوحى من أعماق روح الموسيقار في أنقى صورة تعبير تعبيراً مباشراً دون وساطة من مشاعر الحقيقة وما يملؤها من جمال وما تبعثه من سرور... فاللحن أو النشد لا يحتاج لشيء من خارج ذاته ليوصل الأنغام والأغاني إلى الآخرين لأن اللحن والصوت ينبعان من الداخل ويعبران عن صميم الكيان الروحي للموسيقار ولا يعتمدان في تأليف الأنغام وإنشاء الأغاني على أية عوامل خارجية يعانون في إخضاعها للقوانين الخاصة بها... ولذلك اعتبر طاغور الموسيقى لغة عالمية تتعدى حدود جميع اللغات لتداولها ولا يقف في سبيل انتشارها أى قيد يوق اتصال الإنسان بالإنسان مما يسهل تداولها بين جميع الشعوب دون حاجة لرموز تخص شعباً دون شعب آخر له رموز مغايرة... وبذلك يمكن أن تكون الموسيقى من أقوى الوسائل الفنية التي تحقق الوحدة الإنسانية... التي لا تتم الوحدة الشاملة للوجود بدونها... ولقد اهتم طاغور بمرسة تقبل مواطنيه لألحانه وأغانيه التي استمدتها

من أعماق الروح الإنسانية وثأكلهم أن موسيقاه تسير في الطريق الصحيح نحو تحقيق هدف الفنان الأكبر في الوحدة الروحية بدليل مشاركة الجميع في الاستماع إليها بطرب وبهجة نشرت السعادة والسرور في كل قلب... وظن طاغور أنه يستطيع بموسيقاه أن يعبر البرزخ الذى يفصل الهند عن الغرب ومن كل بلاد العالم لأنها تخاطب الروح دون وساطة ويمكن أن تجمع الناس أجمعين حول الحقيقة المطلقة... ولو اتبع لموسيقاه من فرص الانتشار على أساس من الوعى الصادق لكانت عماده الفنى الأول في بث تدفق الجمال وإشراكهم جميعاً في سروره يوحد مشاعرهم الروحية حول الحقيقة الخالدة... ولذلك آمن طاغور بأن موسيقاه ستبقى خالدة في قلوب مواطنيه ولا بد أن تلعب دورها في تحقيق الوحدة الإنسانية في يوم من الأيام... ولو غنى الزمان على شعره كله فإن نضات أناسه ستظل تخفق في الأئدة رغم أنها لم تستطع أن تتعدى حدود الهند بل لم يستوعبها كثير من الهند، لأن الألحان التي تشجى سكان الشمال لا يتمتع بدويتها سكان الجنوب وأن الإقامات التي تهز الهند لم تستطع أن تحل محل النغمات الهارمونية التوافقية التي تستجيب لها عواطف الفريبيين... ولكن سيأتى اليوم الذى تجد فيه موسيقاه طريقها إلى قلوب جميع مواطنيه متى توفرت سبل الإذاعة والانتشار واعتاد الاستماع إليها بالتكرار حتى يألفها الجميع، ثم يستسيغونها ويستوعبونها... وعندما يتاح للفريبيين فرص دراسة الموسيقى الهندية فلن يقف الغرب عند الاستماع إلى الأنغام الغربية التوافقية الهارمونية وسيحاول أن يكيف أذنيه لتنسجم مع الموسيقى المجردة التي تستعين بالنغم الوصفى والألحان الرقيقة التي تعتمد على الطبول وإمكانا في اللانهاية في التركيب الإيقاعي وهكذا لم يكف طاغور عن الأمل في أن يقوم أهل الغرب على استيعاب أصول الموسيقى الهندية حتى يكون عند الغربى القابلة لتلذذ موسيقاه

به من جمال ويعيشون فيها يتمتع به من سرور  
بمرورهم من العواطف التي تحجب عنهم الحقيقة  
وتدفع بهم الى احضان الحياة الروحية في حربة  
تشق طريقها نحو الوحدة الانسانية... وكان  
لصفاء هذه النفقات الروحية وما تنفوح به من  
هيام صوفي هو الذي جعل لشعره من قوة  
الامر ما فاق اثره موسيقاه.. اذ بمجرد ان  
عرض اشعاره التي ترجمها بقلمه ويدون عون  
احد من اللغة البنجالية الى اللغة الانجليزية  
على من تعرف بهم من شعراء الانجليز حتى  
وجد منهم التشجيع الذي بدأ في تقديم  
التوصيات لبعض دور النشر لطبعها وتوزيعها  
... ولقد استقبل ديوان « جيتنجالي » او  
ديوان « أغاني القرابين » من الجماهير الانجليزية  
استقبالا منقطع النظير.. وسرعان ما اجتاحت  
شعر طاغور اوربوا كلها وأمريكا كذلك ،  
وتنافست دور النشر على ترجمة هذا الديوان  
الى مختلف لغات العالم وطبعه طبعات انيقة  
فاخرة .. ولقد بلغ الاعجاب بجمال شعر  
طاغور في ذلك الوقت الى حد القول بان ما بلغه  
الشاعر طاغور من عظمة لم يصل اليها أى شاعر  
غربي، وان شعر طاغور هو الشعر النموذجي  
للعصر حتى أخذت السيدات تتسابق على  
اقتناء دواوين شعره ذات الطباعات الفاخرة  
على انها المودة الجديدة للشعر وآخر صيغة  
في عالم الفن ..

وهكذا نجح شعر طاغور في ان يؤثر في  
الهنود وفي الغربيين على حد سواء .. ويمكن  
ان يقال ان هذا الشعر استطاع ان يحقق  
بعض اهداف الفنان في اثارة الكوامن الروحية  
في الانسان .. فلقد جدد طاغور في أشكال  
واوزان الشعر البنجالي مما اكسبه اقباعا  
وموسيقى اخرجته من جمود الصبغ التقليدية  
لشعر وساعدته على ان يتعدى تراكيب لفظية  
ويأتي بصور لغوية سهلة خلت الجميع على  
قراءة شعره ... بل امتد تجديد هذا الى ترجماته  
الانجليزية لشعره اذ صاغها صياغة مبتكرة  
ادخلت على اوزان الشعر الانجليزي النوا

بدراسة المسافات النغمية التي تقل عن نصف  
نغمة الايقاعات المعقدة التي تستعين بالطول  
حتى لا ينفر من سماعها ولا يستسلم  
استسلاما مطلقا للنغمات ذات الهارمونية  
الصوتية البسيطة البناء ويقبل على  
الاستمتاع بتلك الموسيقى التي تستثير فيه  
مشاعر الوحدة الروحية ... واذا لم يرتج  
طاغور لموسيقى الاوبرا الغربية عندما استمع  
اليها تحاكي تفريد الطيور ... فلانه احس  
بانها لا تخلص من افتعال يعتمد على الاخراج  
العلمي الذي يشد التأثير المسرحي من دون  
الكشف عن الحقيقة الروحية .. فالحان الاوبرا  
المسرحية تتغير وتنوع حسب تطور احداث  
المسرحية دون ان تعرف طريق الحق .. فان  
موسيقى طاغور ما هي الا صلاة روحية تهتم  
بان تشيد بلذكري الجمال اللامحدود في محراب  
وحدة الوجود ..

ولما ادرك طاغور انه لن يستطيع بموسيقاه  
ان يصل بالجماهير والشعوب والامم في الشرق  
والغرب الى الوحدة الروحية عول على الشعر  
واحس بانه وسيلة لا اكثر ايجابية وفاعلية في  
تحقيق هدف الفنان .. ولذلك كانت جولات  
شعر طاغور في عالم الجمال والحقيقة أكثر  
توفيقا في هز أوتار القلوب المقدس في كل مكان  
... فاستطاعت همسات قصائده التي تنبذ  
من اقباع الالفاظ المنتقاه وبساطة التراكيب  
اللغوية المستعذبة المتحررة .. ومن تحليل  
الصور الخيالية الحالة مشاعر عاطفية تمت  
مختلف المشاعر التي تلقى الاضواء على شتى  
جوانب حقيقة وحدة الوجود في لقطات متفرقة  
لا نهائية من جهاد الانسان ومشاهد الطبيعة  
تجعل من هذا الشعر لغة عالية تبهج الباب  
الناس في الغرب والشرق وتغزو وجدانهم في  
سهولة ويسر .. وسرعان ما يجد الجميع  
أنفسهم يشاركون الشاعر في مضامين الانفعالية  
الفكرية الخيالية الحالة وينمجون في انطلاقات  
احلامه وشطحاته الروحية وتلدقون ما يشعر

الإنهار الذي يجلب الروح والفكر وكان الإنسان كله .. فانصرفت سيدات الغرب عن اقتناء دواوين طافور .. ولم تعد لكلمات الإعجاب - التي صدرت عن كبار الشعراء والكتاب مشيدة بروعة قصائد طافور الاثرية التي تكشف حجب الروح وتوثق العلاقة بين الإنسان والطبيعة والله ، وتفيض حيوية بما تترنم من عشق الهى - ذلك البريق الذي يفرى الناشر الغربي على إعادة طبع دواوين طافور بعد ان اخذ القارئ الغربي ينظر الى طافور على أنه مجرد متصوف شرقي .. يدعو الى الحياة الروحية .. ويكثر الكلام من أفكار فلسفية متشابهة تدور حول وحدة الوجود .. نجح في أن يضيف للأفكار الصوفية حيوية دافقة وشفافية حية ، الا أن دوره وقف عند هذا الحد .. وما انصرف الناس عن شعره الا بسبب ذلك الملل الذي ألم بهم من رتابة مضمون هذا الشعر وتكرار افكاره رغم اختلاف صورها وتعدد خيالاته مع تجدد صياغاتها ...

واذا وقف الشعر بطافور عند هذا الحد من تحقيق هدف الفنان الاول في الوحدة الروحية الشاملة .. فانه لم يضع نجاح شعره في الآلة انتباه الوجدان العالمي ، اذ أدرك أن الشعر بمقوماته الفنية لا يستطيع ان يصل به الى المدى البعيد الذي ينشده في تحقيق الحياة الكاملة .. فان مهد الشعر الطريق في ان يجعل الكثيرين أكثر انفتاحا على العالم الروحي الا انه يجب البحث عن أساليب - أكثر فاعلية وأعظم قدرة على مواصلة الجهاد من أجل تعميق الكوامن الروحية في النفوس .. فلجأ طافور الى المسرحية التي تجمع بين فنون الموسيقى والشعر والرقص والحركة والرسم ... ورغم أنها تدور حول نفس أفكار الوحدة الروحية كهدف للحياة الانسانية ونهاية مختلف العلاقات بين الإنسان والإنسان والطبيعة والإنسان والله .. الا ان تعدد المقومات الفنية للمرحسية تجعلها اشد إثارة لمواطف الوحدة .. وتعاون

مستخدمة من النغم والنظم والموسيقى الشعرية رغم ما أخذه عليه من ضعف في استخدام ادوات الترميز بحروف البحر وادوات الربط في الجمال المركبة ... وما يعرضه هذا الشعر من خيالات وصود واحلام ... وما يفيض به من انفعالات فكرية .. وما تنيره من مواطف روحية يملأ وهي القارئ بالحقبة ، ويغمر وجدانه بنشوة السرور الالهى تقربه من الله وتحقق ذاته .. ولذلك كان لشعر طافور فعل السحر على قلوب الهند - خصوصا اذا ما تلى عليهم مصحوبا بالانغام الموسيقية ، فسرمان ما تفرغهم في هيام روحي يحيطهم بالوحدة الشاملة للوجود ... وما نال شعر طافور تقدير اهل الغرب الا لتفوقه في الانصاح من العواطف الخالدة التي تصبغ التعاليم الصوفية الجافة والمذاهب الروحية النظرية .. المعروفة للفكر الغربي - بقدر من الحيوية الدافقة التي تفيض بانفعالات قدسية تمجد الجمال وتسمو به الى مرتبة العبادة التي تكشف عن الصلة الوثيقة بين الجبال في الحياة - روح الله الكبرى التي تشمل كل جمال ... فاحس اهل الغرب بما يسرى في شعر طافور من ثيرة جياشة تنبثق من اصمق الروح فهزت وجدانهم واثارت عواطفهم : لانهم وجدوا فيه من الصدق والشفافية والحيوية ما افتقدوه في شمس الغربيين الروحي الذي يعرض فلسفة روحية أقرب الى المذهبية العقلية منها الى العاطفة الوجدانية .. وما اقبالهم على شعره الاعترافا عمليا منهم على تفوق هذا الشعر في مجال الروحية في وجدان الغربيين .. ويخطو خطوة هذا التفوق طافور من أن يستثير مشاعر الوحدة الحيوية الشعرية الروحية .. ولكن هل مكن هذا التفوق طافور من أن يستثير مشاعر الوحدة الروحية في وجدان الغربيين .. ويخطو خطوة نحو الوحدة الانسانية الى مراحل الوحدة الشاملة للوجود .. ؟ ان رتبة النظم التي ترددها اشعار طافور .. سرمان ما اعتادها القارئ أو السامع .. واخذت تفقد كثيرا من برقيتها الساحر الخلاب ... حتى لم يعد لها ذلك

وبذلك تبعد عن روح الهند الاصلية، رغم أنها مستوحاة من الاساطير والملاحم والتقاليد الهندية، وتحاول ان تكشف عما هو خالد في الانفعالات والعواطف .. الا ان طاغور توقف عن كتابة مثل هذه المسرحيات الرومانتيكية رغم انها نالت تقدير الغرب وثناء الغربيين .. لان مواطنيه اعتبروا هذا التقرير نوعا من النشاء على المسرح الشكسبيري اكثر منه ثناء للمسرح الطاغوري ...

لا شك في ان مسرحياته الرومانتيكية المتأثرة بالدراما الشكسبيرية لا تتماشى مع مبادئ نظرية طاغور في الفن، لأنها لا تحقق الغرض الاساسي للفن في الالة كوامن الوحدة الروحية في اعماق النفس، ويحق لنقاد البنجال ان يأخذوا على طاغور في ان هذه المسرحيات تجريها تيار الانفعالات العنيفة والعواطف المندفعة .. وان حاول طاغور ان يدخل هذه الانفعالات وتلك العواطف في صراع مع الواجب والحق والفضيلة ليعطي للمسرحية حيوية وحركة، فانها لا تحيي انفصالات الوحدة ولا تنبض بعواطف السرور .. فلا نعجب اذا ما احس طاغور كذلك بان هذا النوع من المسرحيات يبعده عن الطريق الذي يحقق اهدافه الفنية، ويدفعه في تيار المسرحيات الغريبة التي تتخذ من الدراما الشكسبيرية نموذجا مثاليا يجب ان يهتدى بكل من يتمرض للكتابة المسرحية .. واذا بطاغور يهتدى الى الدراما الروحية التي تعد مسرحية « الزاهد او انتقام الطبيعة » باكورتها الاولى .. ثم اخذ يكتب المسرحيات الرمزية التي تمرر عبرها صادقا من الدراما الطاغورية كمسرحية « ماليني » ومسرحية « مكتب البريد » ومسرحية « ملك الغرفة المظلمة » .. الا انه يؤخذ على هذا النوع من المسرحيات انها تقتصر الى تصوير الشخصيات الحية .. واتما تعتمد على شخصيات اقرب الى النماذج البشرية المثالية منها الى الشخصيات الفردية الواقعية .. وتنطق هذه النماذج البشرية بغاخر اللفظ وحو العبارة الغارفت في التشبيهات والاستعارات

فنون عدة ليث الحيوية في الحركة المسرحية يجعل لها وقع اقوى من السرد الشعري تستطيع ان تصل الى مدى ابعد من حيث اثاره عواطف الوحدة والمحافظة على حيويتها دون ان يشرب اليها الملل .. وتعين على تعميق الوعى بالوحدة الشاملة للوجود حتى يتمثلها العقل والروح والوجدان تمثلا بقرينا اكثر وأكثر من حقيقة وحدة الوجود ...

ولقد كانت مسرحيات طاغور الاولى كمسرحية « العقل الكبير » ومسرحية « عبقية فاليكي » ومسرحية « عبث الاوهام »، التي كتبها وهو دون سن العشرين، اشبه بوبريتات من مقطوعات شعرية يغلب عليها السرد واستعراض المشاهد دون ان يشملها مضمون درامي .. ولذلك فان هذه المسرحيات نسي الحقيقة ليست الا مجرد محاولات اولوية تجاهد من اجل الكشف عن دھام الدراما الروحية التي حاول طاغور ان يضع أسسها التي تتميز بلحمات روحية يغلب عليها التأثر بتراث الهند المسرحي .. ويمكن ان تلمح بوادر الدراما الروحية في مسرحية « الزاهد او انتقام الطبيعة » .. بينما مسرحياته العاطفية كمسرحية « الملك والملكة » ومسرحية « الاضحية » ومسرحية « شيترا » يبدو عليها التأثر بما يقتل بمسرح شكسبير من هياج العواطف الغريزية المتصارعة المتقلبة وما تكشف عنه معا يعيش في الانسان من احساسات انسانية خالدة .. ثم من انبهار طاغور بالمسرح الشكسبيري ونجاحه العريض ومحاولة منه لان لا ينفذ عند تقاليد المسرح الهندي ويكتب تقاليد المسرح الغربي الذي يعد المسرح الشكسبيري من اروع نماذجه الفنية ... ولقد تعرضت هذه المسرحيات لنقد الهنود وعاب نقاد البنجال على مسرحيات طاغور الرومانتيكية انها تسير في ركاب العواطف المتأججة التي يروج بها المسرح الشكسبيري اذ لا تخلو هذه العواطف من نزعات لا تكشف سوى من القوى الغريزية في اعماق الوجدان ..

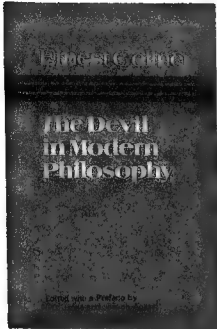
أما عن الصراع الدرامي .. فإن طافور لم يهتم إلا بضرب واحد من الصراع .. وهو الصراع الروحي الذي رأى أنه السبيل الوحيد لتحقيق وحدة الوجود ... فإذا قبل طافور أن يضحي بحيوية الحوار الموزع ويستغرق في حوار طويل ممل غير مثير .. وأن يضحي بسرعة الحركة الدرامية .. ويرضى بأن يتباطأ سير الحوادث ولا يضع المواقف المناوئة التي تعترضها .. ويفضل أن يهيم الصراع في مسجات توحيلات متجهد لتحرك كوامن الوحدة الروحية في أعماق نفس المشاهد على أن يقتل أي مواقف ليهلب المشاعر الجارحة ويشد اهتمام المشاهد ببدا

عن طريق الوحدة الشاملة ... أن طافور لم يهتم بالحوار إلا من حيث قدرته على توضيح جوانب الحقيقة الروحية المبهجة .. ولم يهتم بالحركة الدرامية إلا في حدود ما تستطيع أن تزيله من غموض حول الحقيقة الروحية ... ولا يخلق من المواقف الدرامية إلا ما يؤدي في النهاية إلى وهي هذه الحقيقة الروحية في وضوح وجلاء في لحظة خاطفة .. فالصراع في الدراما الطافورية ليس مجرد صراع بين الخير والشر .. أو صراع بين الحق والباطل .. إنما هو صراع في سبيل إزالة العوائق التي تحول دون أن يلحم الإنسان في نظرة خاطفة الحقيقة الروحية حتى يشع الهدوء والإيمان في النفس وفي الحياة .. لأن إدراك الحقيقة فيه تحفيق للذات الإنسانية والسعادة الحق ... ولذلك إذا أردت أن تحكم على مسرح طافور يجب أن تحكم عليه في حدود المعايير الفنية التي استحدثها ومدى نجاح هذه المعايير في تحقيق الهدف الذي وضعه .. ولا يجب أن نحكم عليه في ضوء معايير الدراما الأرسطوية أو معايير الدراما الشكسبيرية أو معايير أي نوع آخر من الدراما الحديثة ... ولاصدار مثل هذا الحكم فإن الأمر يحتاج لدراسة مستفيضة تحلل شتى مسرحيات طافور وتظهر صداها في المسرح العالمي ... !!

والكتانيات التي تشد الخيال بما تبعته من الهامات تعتمد على مشاهد غنية بالإخيلة من الأساطير الشعبية والتقاليد الهندية .. ولاهتم بالتركيب الدرامي للمسرحية ، فلا تلجأ إلى الحوار الموزع .. أو تعنى بسرعة حركة الأحداث .. أو تدخل العناصر المناوئة التي تقوى من حدة الصراع .. وكل ما يدور من صراع في هذه المسرحيات لا يبدو أن يكون صراعا مفتعلا بعيدا كل البعد عن الصراع الواقعي الذي تزخر به الحياة الروحية ... ولذلك اعتبرت المسرحية الطافورية من بين المسرحيات التي لم تلزم بأصول قواعد الدراما الأرسطوية ...

**ألا أن الحكم على مسرحيات طافور بمقاييس الدراما الغربية فيه كثير من الإجحاف لغير طافور المسرحي الذي يقوم أساسا على إثارة كوامن انفعالات الوحدة الروحية في النفس ، ويعد عواطف السرد في الوجدان من طريق الخيال الخالق لصور من إبداع الخالق تكشف من جمال لحقيقته الخالدة ... تلك الحقيقة التي لا يمكن أن يحيط بها إنسان وإدراكها دائما يشوبه نوع من الغموض ومظلمة الفن تبدو في إزالة هذا الغموض وإظهار الحقيقة جلية واضحة ولو في لحظة خاطفة .. ولذلك ليس أمام الفنان إلا الاستعانة بالخيال طالما أن الحقيقة المطلقة غير متحققة لان في الحياة ، وتستغل الخيال المورد الخصيب الذي يمتلئ بالصور والآثار التي تعين على إزالة ما يحيط بالحقيقة من استأثر .. وإذا أردنا أن نصدر حكما على المسرحية الطافورية يجب أن نضع في الاعتبار المعايير الفنية التي توحى طافور السير في هذا .. ولذلك يجب أن نقاس مدى نجاح المسرحية الطافورية على أساس قدرة مشاهدتها على تحريك كوامن الانفعالات الروحية التي تقرب الإنسان من الحقيقة الخالدة وتوضح ما يكتمل هذه الحقيقة من أسرار غامضة حتى يعيش المشاهد الوحدة الروحية التي تقسم الوجود كله ..**





## الشيطان في الفلسفة الحديثة

تأليف أرنست جلنر

عرض وتقد : الدكتور عبد الرحمن بدوي

( تشيكوسلوفاكيا ) وانجلترا ، وحصل على الدكتوراه من جامعة لندن في « الانثروبولوجيا الاجتماعية » . وقام من سنة ١٩٥٣ الى ١٩٦١ بدراسات متقطعة في المغرب تدور حول ابحاث عقلية في الانثروبولوجيا الاجتماعية ، كان من ثمارها كتاب عن « اولياء جبل الاطلس » ( لندن سنة ١٩٦٩ ) وكان قد نشر قبل ذلك عدة مقالات عن المغرب ، منها :

١ - البربر في المغرب » ( Quarterly

Review عدد رقم ٦٠٨ / ابريل ١٩٥٦ ص

٢١٨ - ٢٢٣ ) .

لا حاجة بالتقارب الى التعمد من « الشيطان » وهو يقرأ هذا الكتاب ! فلا شأن للكتاب بالشيطان ، ولا شأن للشيطان بهذا الكتاب . وانما جاء العنوان من عنوان المقالة الاولى فيه . وما هذا الكتاب الا احدى وعشرون مقالة نشرت تفاريق في مختلف المجلات العلمية في الفترة ما بين سنة ١٩٥٥ وسنة ١٩٧٣ جميعها ناصرها تحت عنوان المقالة الاولى منها ، تألفت مجلدا هو المجلد الثالث من مقالات المؤلف الممتازة .

والمؤلف ، أرنست جلنر Ernest Gellner  
وليد في بارييس ودرس في براج

٢ - « أهل الجبل في المغرب » ( جريدة « التيمس » ١٩٥٧/٢/٢٥ ) .

٣ - « الاستقلال في الأطلس الأعلى الأوسط » ( جريدة الشرق الأوسط ) صيف ١٩٥٧ .

٤ - « من ابن خلدون الى كارل ماركس » ( Political Review ) رقم ٣٢ ، أكتوبر/ديسمبر ١٩٦١ ص ٣٨٥ - ٣٩٢ ) .

٥ - « النضال من اجل ماضى المغرب » ( جريدة الشرق الأوسط ) شتاء ١٩٦١ ص ٩٠ - ٩٩ .

٦ - « المغرب » ( ضمن كتاب A Handbook of the Continent من ٣ - ٦٠ ، لندن ١٩٦١ ) .

٧ - « الولاية ، والتشرد الاخلاقي ، والنزعة العلمانية ، والنزعة القومية في الشمال الافريقي » ( في كتاب Archives de sociologie des religions رقم ١٥ ص ٧١ - ٨٦ ، ولعيد نشره ضمن Contributions to Mediterranean Sociology. Paris, 1965, 31-48 )

٨ - « هيوم والاسلام في شمالي افريقية » ( في Religion in Africa يوليو ١٩٦٤ ) .

٩ - « النزعة القبلية والتغير الاجتماعي في شمال افريقية » ( ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ - ١١٨ )

١٠ - « النزعة القبلية والتغير الاجتماعي في شمال افريقية » ( ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ - ١١٨ )

١١ - « النزعة القبلية والتغير الاجتماعي في شمال افريقية » ( ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ - ١١٨ )

١٢ - « النزعة القبلية والتغير الاجتماعي في شمال افريقية » ( ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ - ١١٨ )

١٣ - « النزعة القبلية والتغير الاجتماعي في شمال افريقية » ( ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ - ١١٨ )

١٤ - « النزعة القبلية والتغير الاجتماعي في شمال افريقية » ( ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ - ١١٨ )

١٥ - « النزعة القبلية والتغير الاجتماعي في شمال افريقية » ( ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ - ١١٨ )

١٦ - « النزعة القبلية والتغير الاجتماعي في شمال افريقية » ( ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ - ١١٨ )

١٧ - « النزعة القبلية والتغير الاجتماعي في شمال افريقية » ( ضمن كتاب W.H. Lewis, ed.: French Speaking Africa, The Search for Identity. نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٠٧ - ١١٨ )

وهذا يدل على مدى اهتمام المؤلف بدراسة المغرب اجتماعيا .

ثم أصبح استاذاً للفلسفة - في قسم الاجتماع في مدرسة لندن للاقتصاد

London School of Economics المشهورة في الدراسات الاقتصادية . وللمؤلف عدة كتب في الفلسفة والسياسة والاجتماع ، نذكر منها :

١ - « الكلمات والاشياء » ( اول طبعة ١٩٥٩ في مجموعة Penguin )

٢ - « الفكر والتفكير » ( ١٩٦٤ )

٣ - « السبب والمعنى في العلوم الاجتماعية » ( لندن ١٩٧٣ )

٤ - « الفكر المعاصر والسياسة » ( لندن ١٩٧٤ )



والكتاب الذي نحن بصدد عرضه مؤلف كما قلنا من احدى وعشرين مقالة ، وقد قسمها الناشران ( وهما كانا تلميذين للمؤلف في مدرسة لندن للاقتصاد ) على خمسة اقسام :

١ - في الفلسفة بعامة

٢ - في الاخلاق

٣ - بعض الاسلاف ( المادية الفرنسية في القرن ١٨ )

٤ - الفلسفة بخاصة

بالخوف الأشياء الموجودة حقاً . والعقل  
يشلنا ، بجعلنا نثق في الحواس أكثر مما ينبغي ،  
أو يشلنا بجعلنا نؤغل كثيراً في التفكير المجرد .

٢ - والنظرية الثانية تقول ان « الشيطان »  
هو التاريخ . وهي نظرية جاءت بعد كنت  
Kant ، حين تبين ان مصدر الخطأ يجب  
الأنبحث عنه في العقل بل في التاريخ ، في ما هو  
زمانى ، في الخلفية الجغرافية والاجتماعية  
للمعرفة . ومن لمار هذه النظرية : الماركسية ،  
ونظرة اشبنجر في التاريخ .

٣ - والنظرية الثالثة تجمل « شيطانها » في  
الطبيعة البيولوجية . فبعد دارون اقترن  
شيطان التاريخ بشيطان الطبيعة ، وحلت  
النزعة الطبيعية محل النزعة التاريخية ،  
وازهزت الفكرة القائلة بان الشيطان هو  
الطبيعة . وكانت البرجماتية هي خير ثمار  
هذه النظرية ، إذ نظرت الى التفكير والتقويم  
والمعرفة على انها كلها مجرد عمليات طبيعية  
تحكمها قوانين تنتظم كل الطبيعة ، وكان  
مخالف النمر وعق الزرافة هما أساسا من  
نفس نوع الظواهر الأخرى مثل البرهنة  
الهندسية او الأوامر العشرة !

{ - وجاءت النظرية الرابعة تجمل « اللفه »  
هى الشيطان « فاتفقت الأبحاث فى اللغويات  
حتى سادت الموقف اليوم .

٥ - والنظرية الخامسة هى التى رأت فى  
« اللاوى » انه الشيطان ، اللاوى المتكون عبر  
الأجيال نزولا من الأسلاف ، فكان عن ذلك  
التعطيل النفسى .

٥ - نفسانيون وآخرون

وفيهما يتناول بعض المشاكل الفلسفية ،  
كما يتناول بعض آراء لبعض المفكرين ،  
خصوصا آير Ayer احد أقطاب الوضعية  
المنطقية فى انجلترا ، ويوبر مؤلف كتاب  
« المجتمع المفتوح وخصومه » ونعام شومسكى  
احد البارزين فى الدراسات اللغوية المعاصرة .

ولا يتبين المرء من خلال هذا الكتاب - او  
بالأحرى : مجموع المقالات - مذهباً واضحاً  
للمؤلف ، إنما هو مفكر حر ساحر من التيارات  
الرئيسية المعاصرة : التحليل النفسى ،  
الوجودية ، الوضعية المنطقية ، اللسانيات  
المعاصرة . لكنه لا يخلو من ملاحظات طريفة ،  
ونظرات لامة ، وخصوصا فى أسلوبه حيوية  
وعينية دون تعمق ولا إيفال فى التحليل . ولذلك  
جاءت المقالات أقرب الى اللامعان الصحفى  
منها الى الرصانة التنظيمية الجادة .

فالمقال الاول الذى اعطى للكتاب عنوانه :  
« الشيطان فى الفلسفة الحديثة » يزعم ان  
الفلاسفة المحدثين من ديكرت حتى اليوم  
يؤمنون بوجود « الشيطان » ، ولهذا يمكن  
تصنيفهم وفقاً لما يعتقدونه عن هوية هذا  
الشيطان :

١ - النظرية الاولى ترى ان « الشيطان »  
هو عقلنا نحن ، لانه هو الذى نظم كل تصوراتنا  
الزائفة للعالم ، وهو الذى دما ديكرت الى  
القول بمقائلته المشهورة : « انا أفكر ، إذن انا  
موجود » . وعقلنا هو الذى يجعلنا نعتقد فى  
وجود أشياء ليست موجودة حقاً ، أو يحيط

٣ - التظاهر بعدم الانفعال والاضطراب ،  
والرغبة في اطراح العموميات وهو تظاهر يكذبه  
توال سريع مذهل لثورات ( وكشوف ) شاملة ؛

٤ - الشعور بهوية من اللامعنى جالمة عند  
قدم الانسان ، والشعور بأن المرء يقف على  
جسر من الثلج ، وأن أية حركة طائشة ستدفع  
بالمرء الى الهاوية المظلمة .

٥ - الميل الغريب الى تهيئة دفاعات معقدة  
على طول حدود لا يظهر عندها اى عدو ؛

٦ - الرغبة في العودة الى الادراك العام غير  
المنسق كما هو عند الناس غير المختصين ،  
والاقرار الضمنى بوجود شكل من الحياة قابل  
لأن يعاش .

فلننظر اين تقع هذه الظواهر من المذاهب  
الفلسفية المعاصرة :

١ - اما ظاهرة انعدام الزمان فتظهر في  
مذهب المثالية عند فرانسيس برادلى ، ويرجع  
الى مذهب هيغل . وخلصتها ان العالم  
يؤلف وحدة : بمعنى انه لا يوجد فيه شيء  
يقوم برأيه ، او يفهم مستقلا عن غيره .  
وفهم شيء مالا بد من النظر في موقعه من  
سائر الاشياء ، ومن هنا فهو يتضمن كل شيء  
آخر ، اى الشمول الكبير . وهذا الشمول  
روحى الطابع ، ويمكن تطبيق هذا المذهب على  
اى مجموع داخل في هذا الشمول ، مثل  
المجتمع أو الدولة : ولكنه يتعرض حينئذ  
للاتهام بأنه يفضي الى عبادة الدولة أو  
الجماعة .

وهكذا كان مسار الفلسفة الحديثة من  
ديكارت حتى اليوم : بدأ ديكارت بالشك في  
كل شيء ، وانتهى الفكر المعاصر الى الشك في  
« لاشيء » وهو ما يعرف باحترام معرفة  
الادراك العام Common sense ، او اذا  
استعملنا تشبيها مشهورا لافلاطون هو  
« اسطورة الكهف » الواردة في المقالة السابعة  
من كتابه « السياسة » المعروف خطأ بـ  
« الجمهورية » : بدأنا بالخروج من « الكهف » ،  
وإذا بنا الآن نسمى للعودة « الى الكهف » !!

وهكذا نرى ان استعمال المؤلف لكلمة  
« شيطان » هاهنا لا علاقة لها بـ « الشيطان »  
الذى نتحدث عنه الأديان والكتب السماوية ،  
وانما يقصد به فقط : الفكرة السائدة ، او  
البدأ الأساسى الذى يتخذه الفيلسوف  
لتفسير ظواهر الوجود والفكر .

ولا جديد في هذا الفصل كله غير هذا  
الاستعمال المفضل لكلمة « شيطان » !



وفي المقال الثانى من : « أزمة الانسانيات  
والتيار الرئيسى في الفلسفة » يمرض المؤلف  
حال التيارات الفلسفية السائدة اليوم ، او  
ماسماه « أمراض الفلسفة المعاصرة » ويرأها  
فيما يلى :

١ - انعدام الزمان ؛

٢ - الرغبة في اعتناق مذهب - او سلسلة  
من المذاهب - لا تقم وزنا للتحويلات الاجتماعية  
والثقافية التى حدثت في القرون الأربعة  
الماضية ؛

لأنها أدرجت ضمن الأمور « الخاوية من المعنى » كثيرا مما يعتقد الناس أنه يؤلف « معنى » حياتهم ، مثل : المبادئ الأخلاقية والسياسية ، والقيم بكل أنواعها ، والعقائد الدينية .

{ - ومن هنا حل محل الوضعية المنطقية حركة أخرى هي حركة « الفلسفة اللغوية » ، وقد اتخذت نقطة ابتدائها من مؤلفات لدنغ فنجشتين Ludwig Wittgenstein في المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري .

وتتفق هذه الفلسفة اللغوية مع الوضعية المنطقية في انكار أنها تهدف إلى وضع أبنظرية في العالم ، أنها تتعلق فقط باللغة ، بل ولا باللغة فان فنجشتين نفسه أكر أنه يحاول وضع نظرية في اللغة . ومع ذلك فان الفلسفة اللغوية توحى بنظرة في العالم ، نظرة هي أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية أو إلى الوضعية المنطقية :

لقد وجدت أن اللغة نشاط متعدد المناحي ، وثيق الارتباط بنشاطات الإنسان الأخرى . فاهتمت « بالبحث في دور التعبير اللغوي في المجموع الأكبر . ورات أن اللغة مجموعة من الأدوات يستخدمها الناس في العالم ، وأن الفلسفة الماضية ما هي الا ضوضاء ناجمة عن أدوات أساء استعمالها . وهذه الأدوات ليست منعزلة ، بل هي أجزاء من تقاليد لغوية ، يسميها علماء الاجتماع أحيانا « حضارات » أو « ثقافات » . فرات الفلسفة اللغوية أن مهمتها هي استبعاد الضوضاء الناجمة عن الآلات المختلفة « أو السقارة بدون فائدة » .

وقد أوضحت المثالية نزعة شعبية « في تصور ماذا ينبغي أن يكون عليه الفيلسوف : أعنى أنها تدعى أن تخبر الناس ما عليه العالم من تحل ، وأنها تبرهن ابتداء من مقدمات لا تفترض مقدما أي تقاليد دينية . وهي تزود الإنسان بأحاساس بالوحدة والارتباط ، وبأن للأشياء معنى .

٢ - وتلا المثالية الواقعية ، وتؤمن بأن الأشياء توجد هناك حقا ، مستقلة عن الناظر إليها أو العارف بها . وبينما المثالية رافعت إلى رؤية كل شيء في رابطة : العقل والموضوع ، المواطن والدولة - جاء الواقعيون فأكدوا اختراق الأشياء : افتراقها من العقول المدركة لها ، ومن بعضها البعض ، وانتهوا إلى توكيد أن العالم أو الفكر أو اللغة مؤلفة من أجزاء .

٣ - وادى ذلك إلى قيام « الوضعية المنطقية » . وهذه ترفض دعوى المثالية أن العالم وكل شيء فيه يؤلف رابطة ، « كما أنها ترفض دعوى الواقعية » التي ترى أن العالم مؤلف من أجزاء منفصلة ( خصوصا الشعور والموضوعات ) . قالت الوضعية المنطقية أنها لا مذهب لها في العالم أبدا لأنها نددت بتصور الفلسفة على أنها نوع من العلم الذي فوق العلوم ، أي العلم الذي يضع نظريات في العالم منفصلة عن النظريات التي يقول بها العلم بالمعنى المحدود . ورات أن مهمة الفلسفة تنحصر في البحث في « المعنى » وفي « اللغة » . أو بفضل تسجيل الحسابات . وما لا تحقق ذلك فهي « خاوية من المعنى » .

ومن هنا انارت الوضعية المنطقية النفور ،

وغير ثابتة ولا يعتمد عليها وتعماني من التغيير المستمر . ويكفى المرء أن يرجع الى ديكارت ليرى انه دَفَع الى البحث عن نقطة ابتداء مستقلة (وجدتها في الشك وفي الذات) بواسطة ما رآه في الآراء الموروثة من اضطراب وتناقض.

ولكن « الأزمة العامة في الفكر المعاصر لها مصادر عدة ، وليس لها مصدر واحد . ومن هذه المصادر تفوق العلم بالمعنى المحدود - مصدرا للمعرفة بالكون وما نجم عن ذلك من نتيجة حرية هي أن الانسان الحساس بمعاني الالفاظ ، وارتباطاتها وقواها الاستدلالية وتواريفها وتسجيلها في الكتب - اقول : هذا الانسان لا يستطيع ان يدعى انه اولا وقبل كل شيء آخر : عارف .

ومصدر آخر او عامل آخر قليلا ما ينبتة اليه هو ضياع احتكار التعلم ، اذ صار كل انسان اليوم متعلما نتيجة لانتشار التعلم والتربية الاجباريين . ومن هنا زالت هالة الاحترام التي كانت تحيط بـ « المتعلمين » في اعين عامة الناس .

ومن هنا اصبح لم اختلاف هائل بين ماضى الانسانية من جهة ، وحاضرها ومستقبلها من جهة أخرى . والمهمة الاولى للفكر هي ان يفهم هذا التحول الهائل ، وان يقوم الوضع الجديد .



وفي مقاله التالى عن « تأملات في الفلسفة » ، وخصوصا في أمريكا ، يحصد المؤلف الطابع السائد في « الفلسفة الامريكية » وهو

وقد تواتت هذه الحركات - أو الثورات - الأربع في خلال سستين عاما من هذا القرن العشرين ، ولم يكن تواليها كتوالى الامر الحاكمة في دولة منظمة مرككية ، بل كتوالي الدول او النظم في دول غير منظمة ، فيها النظام الجديد يسيطر على بعض المناطق لمدة طويلة قبل أن يستطيع الاستيلاء على العاصمة، ومن هنا يوجد في الوقت الواحد وفي نفس البلد حكام عديدين .

وينقد المؤلف موقف « فتجنشتين » بتشبيه معيّر فيقول ان غلطته هي في جوهرها غلطة رجل دخل الى قاعة المناقشة متأخرا ، ولم يدرك شيئا عما قيل من قبل واذا به يقترح فجأة حلا يبدو بالنسبة اليه هو حلا ، لكنه في الواقع ليس الا تكرارا لنفس المشكلة التي بدأت منها المناقشة . لقد كان الحل الذي اقترحه هو : ارجع الى الوراء لترى كيف تعمل اللغة فعلا ، وحرر نفسك من نداء المعايير الخارجية والعامة المتعلقة بكيفية عملها المفترضة .

لكن الفلسفة بدأت لأن التصورات الصادرة من الإدراك العام Common sense صارت غير وافية ولا مفيدة في الفكر . واذا كان الناس قد أرفأوا الى معايير مستقلة فلم يكن ذلك عن قسمة منهم ( « هربرس » عند اليونان ) بل لدواع امت عليهم ذلك . فالتعميم والسعى للوصول الى معايير مستقلة لتقويم الوجود من العادات والمعارف - لم ينشأ عن غلطة تتلق باللغة ، بل في موقف رؤى فيه ان هذه المادة متعددة ، ومتنوعة من مجتمع الى مجتمع ،

وأسماء الأرواح ، بعكس مايجرى عليه الأمر في الاقتصاد المادي ، لانهبط بازدياد العرض ، اذ يبدو المشترون كما لو كانوا يملكون موارد لا نهاية لها . لكن ثم عائق هو ان معظم المشترين لا يريدون ان يدفعوا عند التسليم ، بل يقتسمون ايصالات بالدين أو اسهما في البورصة ، وتقدير المخاطر ضد الأرباح مشكلة عسرة جدا . وبسكال Pascal وهو أحد البائمين من بين سمسارة الأيمان يؤكد ان الأرباح التي تعد بها شركته تزيد عن كل الأخطار الممكنة ، مهما كان من تقديرونا لهذه الأخطار . ان شركته تعد بالنعيم اللامتناهي ، ولانهاية هذا النعيم تزيد عن لانهاية أى خطر مقدر مهما عظم .

وهو يشير هاهنا الى « رهان بسكال » المشهور وخلصته ان المؤمن بالآخرة مرأى ان كسب كسب كل شيء ، وان خسر لم يخسر شيئا ، بينما غير المؤمن بالآخرة ان كسب لم يكسب شيئا ، وان خسر خسر كل شيء .

ومن ثم يمضي المؤلف في تحليل ظاهرة الأيمان والاستشهاد في سبيله ، وما بهم الانثروبولوجي من هذه الظاهرة ، ولا مجال هنا لعرض نظراته وملاحظاته التي تدعو الى مزيد من تحليل المسلمات الموجودة في هذا الباب . ويختم هذا الفصل بقوله ان « الأيمان » في العصر الحديث قد عاش مع « العقل » في نوع من الزواج على طريقة الكتاب المسرحي لشرنبرج ، امنى أن السبب النهائي المحتمل لانحلال رابطة الأيمان هو ان الرتيق ( أو الطرف ) الآخر هو ايضا في انحلال . وبعبارة

« الانتقائية » election بين مختلف المذاهب الفلسفية ، الى حد انك تجد كل تيارات الفلسفة المعاصرة ممثلة في الفكر الفلسفي في أمريكا : الوضعية ، البرجماتية ، الهيكلية ، اصحاب فتجنشتين ، الوجودية ، الخ . ومع ذلك يلاحظ ان اعتناق الأمريكي لأى مذهب من هذه المذاهب لا يؤثر ابدا في سائر تصرفاته وتصوراته ، حتى انه لو جمع الآلاف من الأمريكيين المشتغلين بالفلسفة في مكان واحد وأطلقت عليهم قنبلة ذرية لبقى المجتمع الأمريكي كما هو دون ان يتأثر بشيء ! كل ما هنالك ان يجرى تعديل في أدلة الجامعات فيحذف من احصاءاتها عدد هؤلاء !! هذا بعكس ما عسى ان يحدث في انجلترا مثلا ، فان زوال المشتغلين بالفلسفة سيشعر به المجتمع الإنجليزي شعورا قويا ، ولا يمضي دون ان يحفل به أحد . وسر نجاح البرجماتية في أمريكا هو انها افلحت في تزويد الأمريكي بفلسفة « مفصلة على قدر » العقل الأمريكي .



وعلى طريقته في التشبيهات الطريفة العينية يمضي المؤلف في الفصل الخامس بعنوان : « هل الأيمان ضروري حقا ؟ » - فيقول ان الصورة التقليدية للإنسان هي ان ينظر اليه على انه موجود في نوع من السوق العالمية يعرض روحه للبيع ( أى يبحث عن إيمان ) مثل فلاح فقير يعرض للبيع في السوق بقرته الوحيدة . وعملية البيع هذه مهمة جدا ، لان روحه هي البقرة الوحيدة التي يملكها ، والأسعار المعروضة عالية جدا .

لها ، والثانية لتجزئتها وتشتت معاييرها . ولكن هاتين النظريتين ليستا مقالاتات عارضة او تصورات مضطربة ، بل هما تنشآت طبيعية من هذه الواقعة وهى ان الكائنات البشرية ليست تفعل مجرد فعل فقط ، بل عندها اسباب تدعوها الى الفعل على نحو او آخر . وكلتا النظريتين نشأت من مبالغة في بعض ملامح منطق اعطاء اسباب السلوك .

• • •

ولكنه ينتهى الى ان كلتا النظريتين مفيدة عمليا ، وذات تأثير بسبب الدوافع الفلسفية التي دعت اليها، ولكنه لا يستطيع ان يجد معيارا خارج كليهما يمكنه من الاختيار بين كليهما « وهذه الحقيقة » ربما بدت أنها تعطى الغلبة للنظرية الوجودية ، ولكن هذا ينبغي ألا يخفي الحقيقة الأخرى وهى اننا نستطيع أيضا أن نأخذ بمذهب كنت ( ص ٩٢ ) .

• • •

**اما باقي فصول الكتاب فيدور حول بعض المفكرين المعاصرين ، وخصوصا : كولنجوود ( ١٨٨٩ - ١٩٤٣ ) ، وأوستن J.L. Austin وآير A.J. Ayer وفرويد Freud وفلهم ريش Wilhelm Reich ، وبياجي Piaget ، وابيسنك Bysenck ، ونسام شومسكى . وفيها يناقش اما آراء هؤلاء ، أو كتب عنهم أو لهم ، بايجاز شديد .**

فهو مثلا يناقش قول آير ان « لدى الفلاسفة نظريات، لكن نظرياتهم لا يمكنهم من التنبؤات » لأن « هذه التنبؤات لا يمكن تأييدها ولا تنفيذها على نحو ما يهم بالنسبة الى النظريات

أخرى : أصاب الاضمحلال الايمان والعقل معا . لقد فقد « العقل » سلطانه ، ومعه فقد « الايمان » سلطانه على النفوس . « والانسان اذا تأمل في النهضة الدينية المعاصرة لاحظ ان فيها انحلالا للايمان بالعقل ، وعدم اكتراث للحق ، اكثر منها احياء للايمان » ( ص ٦١ ) .

• • •

**والقسم الثاني من الكتاب يدور بمقالاته الأربع حول الاخلاق ، وخصوصا اخلاق الشكل التي دعا اليها كنت Kant والاخلاق الوجودية التي تتناول الانسان لا من حيث جوهره كما يفعل كنت Kant بل من حيث وجوده في مواقف معينة محددة .**

يرى المؤلف ان الوجودية هى المذهب الذى يقول ان « الاختيار » يجب ان يكون قائما على اساس « وئبة » ، ولا يمكن ان يستنبط من قاعدة شكلية عامة ، لأن شكلية القاعدة تمنع من تطبيقها على الاحوال العينية الجزئية . لكن ضعف الاخلاق الوجودية هو أيضا في عدم امكانها وضع معايير للتقويم ، لأن « المعايير » تفترض نوعا من التعميم لا ينفق مع بعض الاحوال الجزئية . فاذا كانت شكلية الاخلاق عند كنت قد أرادت التخلص من حكم الأهواء الفردية ، فان عينية الاخلاق عند الوجودية لم تستطع ان تتخلص من ضرورة القيم الكلية .

لهذا يرى المؤلف ( ص ٩١ ) ان كلا النوعين من الاخلاق : اخلاق الشكل عند كنت Kant والاخلاق العينية عند الوجوديين - قد أخفق في ارضاء الانسان : الاولى لاستحالة الامتثال



وهذا الحكم ينطبق عامة على مكتبة المؤلف  
من أولئك المفكرين الذين ذكرناهم .

وربما كان الفصل الوحيد من بينها الجدير  
بالإشادة به هو الفصل الأخير الخاص بالباحث  
الفردى نعام شومسكى .

وقد بدأه بذكر «دولة ذات مغزى وهي انه  
حين جاء شومسكى لالقاء محاضرات في « كلية  
الجامعة » ( وهو تعبير غريب ! ) بجامعة لندن  
University College — London  
ازدهمت قاعة المحاضرات بجمهور هائل جدا ،  
رغم ان موضوع المحاضرات كان مجردا صعبا  
للغاية ، وكلام المحاضر كان يحتاج الى تركيز  
كبير للذهن وبلد قوة منطقية هائلة لادراك  
معناه . امكن حضور هذا الحشد الهائل  
لمجرد « رؤية » ذلك الكاتب عن اللغويات ،  
ودامية السلام في فيتنام وفي الشرق الاوسط ؟  
ذلك وحده لا يكفي لتبرير حضور هذا العدد  
من الناس . ايقال ان اللغويات قد صارت  
البدع المنتشر بين المثقفين في العصر الحاضر —  
وكل بدع يجذب الجماهير حتى لو لم تفهم  
شيئا ؟

والجواب عند المؤلف هو ان آراء شومسكى  
هي عرض فقط يدور حول اللغة بالمعنى الذي  
يهدف اليه المتخصص في اللغويات . ربما كانت  
مستلزمة من شؤون اللغة ، او كانت اللغة  
مجال اختيارها ، لكنها ليست في صميمها  
تتعلق باللغة . ان شومسكى لا يتناول  
قدرتنا على تحصيل اللغات ، بل : كيف ان  
اللغة — بما هي لغة — ممكنة ؟ ولكنه في سبيل  
ذلك يتناول قدرات الانسان بعامة ، وليست

العلمية » . فالمؤلف ينكر هذه الدعوى ويوضح  
بالأمثلة « ان كثيرا مما تنبأ به الفلاسفة قد  
صدق وتحقق ، بل ان كون بعضه لم يتحقق  
هو دليل على انهم يتنبأون ، لان خاصية  
التنبؤات — علمية كانت او غير علمية — هو ان  
تكون قابلة لان تتحقق ، او لان لا تتحقق ، والا  
لم تكن تنبؤات . فكنت Kant مثلا تنبأ  
بالتنبؤات التالية :

١ — ان المنطق الارسطي نظام كامل نهائى ،  
لا يقبل اى تنقيح بعد ،

٢ — ان هندسة اقليدس كانت ايضا نهائية،  
وانها زودتنا بالشكل الضروري لتجربتنا من  
العالم الفيزيالى الخارجى ،

٣ — ان العلية تزودنا بشكل ضرورى  
لتجربتنا ولفهم عمليات العالم الفيزيالى .

فهذه آراء فلسفية ، وتنطوى على تنبؤات  
تحقق بعضها حتى الآن ، ولم يتحقق البعض  
الآخر : شان كل التنبؤات .

والحق ان دعوى آير داحضة يكذبها مئات  
التنبؤات التى عبر عنها الفلاسفة منذ ارسطو  
حتى اشتنجر ، وليس ذلك فقط فيما يتعلق  
بتطور النظريات الفلسفية او العلمية ، بل  
وايضا بالنسبة الى الحقائق الخاصة بتكوين  
العالم وحال الانسان وتقدمه ، والحضارات  
ومصرها .

والحق ايضا ان دفاع المؤلف ضد رأى آير  
لا يقلل من رأى هذا الآخر تفاهة وضحالة .

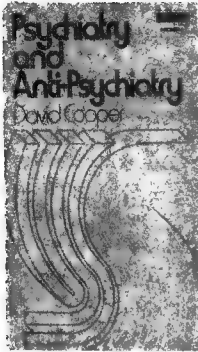
لكن ليس معنى هذا - في نظر المؤلف - أن موقف شومسكي موقف رجعي جداً من الناحية الفلسفية قصد منه إلى عكس اتجاه الفكر الحديث بتزيمته التجريبية والطبيعية . بل على العكس ، هناك أصل قديم في أعماق الدراسات الإنسانية يهدف إلى أن نضع مكان التفسيرات الاعتبارية الضعيفة للسلوك القائمة على ماهو « من الداخل » - تفسيرات أقوى وأصدق . وأهمية شومسكي هي في أنه يجعل هذا الأمل القديم أقرب إلى الواقع والبحث الدقيق .



وبعد ، فهذا الكتاب ، أو بالأحرى هذه المجموعة من المقالات ، لا يخلو من ملاحظات طريفة وتشبيهات حية مثيرة . بيد أنه لا يقدم للقارئ معرفة منظمة ، ولا عرضاً منطقياً مسلسلاً فيه أحكام . وهو يقتضي من القارئ أن يكون ملماً من قبل بمعلومات وأقية عن الأشخاص الذين يناقش المؤلف آراءهم أو يعرض ويعارض أفكارهم . ولكن هذه آفة كل - أو جيل - الكتب التي من هذا النوع ، أعني : مجموعة مقالات شتى قصيرة أو مركزة تتناول آراء متناثرة أو عرضاً للكتب .

اللغوية وحدها ، ومن هذا الطريق يتناول مسائل إنسانية عامة . وهو واع تماماً لهذا ، ويلاحظ أن اللغة تركيب من بين سائر تركيب المعرفة . ونظريته في اللغة فيها قوة ديناميكية مفرقة ، وهذا هو سر سحرها لدى عامة المثقفين . يأخذ بقول فون هومبولت Von Humboldt أن اللغة تستخدم وسائل متناهية من أجل غايات لا متناهية .

وشومسكي في سبيل وضع نظريته بهاجم المذهب التجريبي ، والمذهب السلوكي ، لأنه رأى ضعف طريقتهما في تفسير الحياة العقلية والكفاءة Competence على أساس العناصر الموجودة في داخل حياتنا العقلية . وبدلاً من ذلك يحیی شومسكي نظرية الأفكار الفطرية التي دعا إليها ديكرت في القرن السابع عشر . ويرى أن قواعد النحو ومبادئه ليست مسورة للوعي بعامة ، وإن كان بعضها كذلك ، بل نحن نجد أن هذه المبادئ والقواعد المسورة للوعي متداخلة على نحو غامض مع أخرى ليست مسورة للوعي ، وهذا كله يؤلف نظاماً مشبكاً كثير التعقيد في تركيب الحياة العقلية .



## الطب النفسي والطب النفسي المضاد

بقلم دافيد كوبر

عرض وتحليل: الاستاذ زيا سر الفهد

وفي الكتاب الذي بين ايدينا يقترح كوبر إعادة تقويم اجتماعي جذرية لمفهوم (الجنون) ويقدم خلاصة لنهج جديد في مواجهة المشكلات النفسية والعقلية ، كما يشير الى أسلوب خاص فريدق تفسر اسباب الشيزوفرينيا ومعالجتها وقد طبق هذا الاسلوب في الوحدة النفسية المحقة بمستشفى كبير للأمراض العقلية قرب لندن ، والتي اطلق عليها اسم الفيل ( ٢١ ) ، حيث نبذ اساليب الطب النفسي التقليدية واستبدلها بطرق اخرى جديدة كثيرا ما تكون مضادة لها . ومن هنا كان عنوان الكتاب ( الطب النفسي والطب النفسي المضاد ) .

ولد مؤلف هذا الكتاب في كيب تاون بامريكا عام ( ١٩٣١ ) . رحل الى لندن في عام ١٩٥٥ ، حيث نال دبلوما في الطب النفسي، وهناك افتتح وحدة تجريبية خاصة لمعالجة المصابين بالشيزوفرينيا بأساليب جديدة . وهو يعتقد أن الطرق العلاجية التقليدية التي تمخضت عن الطب النفسي المعاصر لم تنص الى تحقيق نتائج مشجعة . وقد أشار بخاصة الى عدم نجاعة الاساليب المستخدمة في معالجة مرض الشيزوفرينيا ، واعتبر انها غير مناسبة ولا تتناغم مع المواقف الانسانية الصحيحة ،

David Cooper, Psychiatry and Anti-Psychiatry, Paladin, London, 1975,

وإن مواقفهم تعوزها المرونة ، وفي مثل هذه البيئة الصارمة يتعلم الطفل انه اذا خرق القواعد والنظم فان ذلك سيسفر عن عواقب وخيمة للغاية تسبب خراب العائلة بأكملها . لذلك نراه يختار أحد طريقين ، فاما الاذعان الكامل والتخلى عن حريته ، أو الاغتراب النفسى والابتعاد كليا عن العائلة مع ما يستجره ذلك من وخز الضمير الذى يظل ينفل في وجدان الطفل فيزيد حالته سوءا . ومعظم الأفراد الذين يختارون الطريق الثانى ويتركون عائلاتهم يدخلون مستشفيات الأمراض العقلية! وهناك يجدون في المسالجين والمرضات والاداريين صور والديهم (١) وأشقياتهم وشقيقاتهم فيتصورون انهم يكيدون لهم ويحيكون الدسائس نفسها ضدهم . وازاء ذلك يواجهون اختيارا جديدا فاما الانسحاب والعيش بمنزلة في حجر المستشفى أو الشعور بالحنين الى عائلاتهم والتوق الى العودة لها ، وهنا يكمن الأمل في الشفاء . وكثير من مرضى الشيزوفرنيا يطلق مراحيم من المستشفى ويعودون فعلا الى أسرهم خلال أقل من ثلاثة اشهر ولكن نصفهم يعادون في اقل من سنة ، ويرى المؤلف ان أساس الصحة النفسية والعقلية يكمن في تبادل عاطفة الحب بين الطفل والأم . وهناك بعض الاطفال لا يتطورون تطورا نفسيا سليما بسبب عوامل عديدة لذلك فهم يجبرون من الشعور بانهم منفصلون من أمهاتهم وإن لهم شخصياتهم المستقلة ، وهكذا تنعدم علاقة الحب المتبادلة بعدم وجود طرفين متبادلاته . ففى عقل الطفل هناك فقط طرف

يتبع الكتاب في ( ٢٤٠ ) صفحة باللغة الانجليزية ، قطع متوسط ويضم :

- ١ - العنف والطب النفسى - ٢ - العائلات والشيزوفرنيا - ٣ - دراسة حول احدى العائلات - ٤ - المريض وعائلته وعنبره - ٥ - الفيلما ( ٢١ ) : تجربة في الطب النفسى المضاد - ٦ - نتائج .

كانت النظرة الطبية التقليدية تعتبر الشيزوفرنيا مرضا عاديا له دلالة وأمراضه واستقلاله ويمكن معالجته بمعمل من البيئة . اما كوبر فقد عارض هذا النهج وأصر على الربط بين مرض الشيزوفرنيا والظروف العائلية ، فكان يجمع المريض مع بعض افراد عائلته في مواقف تفاعلية ويستخلص نتيجة لذلك القواعد والفرضيات .

### العنف والطب النفسى :

يُقسم المؤلف بالعنف هنا المواقف الاجتماعية والأسرية الظالمة التى يتخذها الأصحاء المائلون ضد المرضى المجانين ، وهو يدين هذه المواقف ويدعو الى تفسيرها واستبدالها بمواقف انسانية تسم بالتفهم والرحمة وخاصة من جانب افراد عائلة المريض .

وقد اكتشف كوبر ان المواقف العائلية القاسية تساعد على التهيئة للمرض العقلى . وتوصل الى هذا الاستنتاج عندما قام بفحص عائلات بعض المرضى المسجونين بالشيزوفرنيا فوجد ان في سلوك افرادها تطرفا وقسوة ،

أحداث مرضه . ولم تقتصر الدراسة بالطبع على عائلة المريض بل تجاوزت ذلك إلى دراسة التفاعلات بين الشخص وأفراد بيئته الاجتماعية في الماضي والحاضر مثل الزوجة والأصدقاء وزملاء العمل . . الخ وكذلك بينه وبين المرضى الآخرين في المستشفى . أى أن الاستقصاء العائلي ليس إلا جزءاً من استقصاء عام شامل .

أما المرحلة الثانية التي تلي الاستقصاء فهي المرحلة العلاجية وفيها يجرى الأطباء للمرضى جلسات تهدف إلى تفسير نماذج التفاعلات العائلية السابقة وكثيراً ما يطلبون من أفراد الأسرة تعديل بعض سلوكهم . وليس من الضروري أن يشترك جميع أفراد الأسرة في الموقف العلاجي .

والهدف الرئيسى من الجلسات العلاجية هو توفير مواقف يجد فيها المريض خبرات اجتماعية تختلف عن الخبرات العائلية التي عهدها فيغدو قادراً على الحياة في بيئة اجتماعية لا يكون فيها معرضاً للالهام بالمرض العقلى ، ويتعلم كيف يحيا بصورة مستقلة من بيئته العائلية وحجرتة في الوحدة . وبعد أن يخرج المريض من المستشفى لا تتوقف الجلسات العلاجية بل تستمر بشكل خارجي مرة كل اسبوع أو أسبوعين .

**ويخلص الكاتب في الفصلين الرابع والخامس مبادئ الوحدة العلاجية التجريبية التي يشرف عليها وممارستها ومعلمها تقف على طرفي تقيض مع المبادئ والممارسات التقليدية ، وهو يعتقد أن في مثل هذه الوحدة**

واحد وشخصية واحدة يتدمج فيها الطفل والأم معا . وهنا ينفسح المجال أمام الاضطراب النفسى .

### العائلات والشيزوفرنيا :

يبين المؤلف - في هذا الفصل - أن الطبيب النفساني في الماضي لم يكن يقابل أسرة المريض أكثر من مرة واحدة كل اسبوع وذلك دون حضور المريض . وقد نتاح أحياناً للاختصاصى الاجتماعى في إحدى مراحل العلاج زيارة العائلة بحضور المريض .

وكان هذا الموقف التقليدى ينطلق من الاعتقاد بأن العوامل البيئية العائلية لا تؤثر إلا في المظاهر السطحية للمرض ، إلا أن كوبر عارض هذا الاتجاه معارضة كاملة وأكد على أهمية العلاقات العائلية ، لذلك لجأ إلى إجراء دراسات منهجية منظمة حول عائلات مرضى الشيزوفرنيا ، ومن بين أهم النتائج التى حصل عليها أن العلاقات بين الزوج والزوجة تكون في أغلب الأحيان على غير ما يرام وتفتقر إلى الانسجام والوئام ، وإلى جانب ذلك يكون ضعيف الشخصية سلبى السلوك بينما الزوجة مسيطرة ومهيمنة ولها الباع الطويل في تدبير أمور الأسرة . وقد أطلق كوبر عبارة الطلاق الصاطفى على الصلاقة بين والدى مريض الشيزوفرنيا .

**وفي الفصل التالى ( دراسة لاحدى العائلات )** يعرض لنا المؤلف سيرة مريض شيزوفرنيا مع دراسة شاملة لبيئته العائلية والحوادث الهامة التى جرت فيها وأسهمت في

ولابد من ملاحظة الاتصالات غير المشفهية،  
أى السلوك غير الكلامى الذى لا يمكن تسجيله  
فى الأشرطة . إلا أن هذا غير ضرورى فى حال  
استعمال التقنيات السينمائية .

ولدى قبول المريض فى الوحدة تم فوراً  
معاينته من قبل الطبيب فى جلسة مقابلة مطولة  
وهذا الإجراء يتبع فى الحالات العاجلة التى  
يقبل المريض فيها من المنزل مباشرة .

وأحياناً عندما يحال هذا المريض من  
عيادة خارجية ، تتم مقابلته بحضور أسرته  
بأكملها أو بعض أعضائها ، ويطلب من هؤلاء  
وصف المشكلة وبيان الشكوى ، وفى الوحدة  
غرفتان لمقابلة العائلات ، الأولى يجلس فيها  
أفراد العائلة والمريض والطبيب حول مائدة ،  
وفى الثانية يجلسون فى حلقة من الكراسى . وبعد  
المعانة والتحليل يدخل المريض الوحدة ويصبح  
عضواً ضمن فرقة تقيم فى جناح من الأجنحة  
( عنبر ) . ومن ثم يدعى للانضمام إلى فرقة  
أخرى فى أحد مشاريع العمل . وغالباً ما يسمح  
له باختيار الفرقة التى تناسبه وذلك حسب  
ميوله ، على ألا يدخل ذلك بمبدأ الحد الأقصى  
من عدد الأفراد المسموح بهم فى كل فرقة .  
وهناك أيضاً فرق اجتماعية ترفيهية يمكن  
للمريض الانتساب إليها والمشاركة فى نشاطاتها  
والى جانب ذلك يكلف بإداء قسط من الأعمال  
المنزلية فى عنبره ( التنظيف - الفسيل -  
إعداد المائدة .. الخ ) وهكذا نجد أن العلاج  
بالعمل يشكل جزءاً هاماً من خطة كوبر  
العلاجية .

فقط ، يمكن استكشاف امكانية الوصول إلى  
استراتيجية ناجحة للتعامل مع الأفراد الذين  
يدخلونها ، بوصفهم مرضى نفسيين وعقليين .  
وعلى الرغم من أن المألجة فيها تقوم على أسس  
ومبادئ العلاج الجماعى الذى نادى به  
**ماكسول جونز** وغيره فإن لهذه المألجة  
خصائصها المميزة وأساسها الفريد ، لأنها  
تتناول مرض الشيزوفرينيا وفق الأيدولوجية  
العلاجية الموجهة عائلياً .

ويوضح لنا المؤلف فى هذين الفصلين ،  
بالتفصيل ، المراحل التى تتم بها العملية  
العلاجية فى وحدته التجريبية : ففى البداية  
تكمن المشكلة فى اكتشاف إلى أى مدى يكون  
سلوك المريض ، أى طريقة تعبيره عن مرضه  
العقلى ، واضحاً فى مجال الملاحظات التفاعلية  
بينه وبين أفراد أسرته : والده ووالدته وأشقائه  
وشقيقاته .

ومن أجل هذه الغاية يقوم المراقبون  
المشاركون بجمع معلومات التحليل اللازمة من  
خلال المشاركة الفعلية فى المواقف العائلية ونعنى  
بالمراقبة المشاركة Participant- observation  
أن يشترك المراقب فعلاً فى عملية التفاعل  
الجماعى ، ويسجل طريقة مشاركته وتأثيرها  
فى مجمل العملية التفاعلية . فالمشاركة هنا  
هى عنصر أساسى ولا غنى عنه . وتستمر  
المراقبة المشاركة أيضاً فى أثناء إقامة المريض  
فى الوحدة مع أفراد فرقته من المرضى .

وتسجل التفاعلات العائلية المختارة  
للدراسة والتحليل ، فى أشرطة تسجيل خاصة ،  
وتنسخ التسجيلات بعد ذلك بالآلة الكاتبة .

ليتعلم كيف يعيش بصورة مستقلة عن عائلته ثم عن أفراد فرقة وبعد ذلك يخرج من العنبر ويلتحق بوظيفة تناسب إمكاناته وميوله ولكنه يبقى مقيما في الوحدة بعيدا عن العنبر . وأخيرا يسمح له بالإقامة في مسكن خارج الوحدة على أن يحضر كل أسبوع أو أسبوعين لاجراء جلسة علاجية خارجية وقبل أن يعود المريض الى امرته تجرى جلسات علاجية خارجية لجميع أعضائها بمن فيهم الأب والأم والأشقاء والشقيقات ، لكل على أفراد ، وذلك بهدف اكسابهم سلوكا جديدا يكون عاملا مساعدا على عدم انتكاس المريض .

**ان النهج العلاجي الذي ينتهج في وحدة الدكتور كوير يمثل عملية تدريجية تبدأ بتقني حياة المريض في الماضي وملاحظة أشكال الإحباط التي واجهها وعوامل الفشل في استراتيجيته الحياتية والتي جعلته ينزلق في مهاوى الرض العقلي ثم تنتقل الى مراقبة السلوك العالي للمريض وطريقة تغييره عن مرضه من خلال تفاعله مع زملائه المرضى وموظفي الوحدة ومع والديه لدى زيارته لهما في عطلة نهاية الأسبوع . ومن ثم يتم تصرف نوع التجديد الذي يحتاجه المريض لشخصيته . وحتى هذه النقطة تبقى الصفة التشخيصية للمرض هي الثابتة ، أما مرحلة العلاج الحقيقي فتبدأ بتفتيت شخصية المريض القديمة وهدم الأركان والأسس التي قامت عليها ، ثم بناء شخصية جديدة تنهض من حطام الماضي ولا تمت الى الشخصية الأولى بأى صفة مرضية ،**

**وينتقل بنا المؤلف بعد ذلك الى موضوع الاستقصاء العائلي الطويل فيبين لنا انه يمثل جزءا هاما من الاستقصاء الشامل لحالة المريض . وهو يمكن أن يستغرق زمتا يتراوح بين خمس ساعات الى خمسين ساعة . والطبيب هو الذى يقرر مقدار الوقت اللازم للاستقصاء بالاعتماد على التقويم العائلي الأولى السابق بالإضافة الى تقويم حالة المريض ومشكلاته كما تنضج من خلال تفاعلاته مع أفراد فرقة في العنبر الذى يقيم فيه . ويقرر الطبيب في الاستقصاء ما اذا كانت هناك حاجة لاجراء جلسات للعلاج العائلي Family therapy على نطاق واسع وذلك بهدف تمديد النماذج القائمة من التفاعلات والعلاقات المتبادلة بين افراد العائلة ، وخلق مواقف موجهة يعمل فيها هؤلاء من سلوكهم نجاة بعضهم بعضا وبدلك يكتشف المريض ، الذى هو واحد منهم ، امامه مجالا متزايدا للعمل الذاتى . وليس من الضروري بالطبع أن يشارك جميع أعضاء الأسرة في الموقف العلاجي، وهذا يخضع لتقدير الطبيب .**

اما المرحلة التالية فهي أهم المراحل العلاجية وتقوم على توفير أنواع من المواقف التى يجد فيها المريض خبرات اجتماعية تختلف عن الخبرات العائلية وتمكنه من التعايش مع المجتمع دون أن يكون عرضة لمظاهر المرض العقلي . فاذا أمكن اجتياز هذه المرحلة بنجاح تتوافر الفرص أمام المريض

بسيطة يحجرون في غرف واحدة مع مرضى آخرين مع أن كل مريض يجب أن يعمل حسب درجة مرضه ، ونوع هذا المرض .

**ب - حاجات الأبحاث :** فالنرف التقليدية لم تكن تسمح بإجراء الأبحاث واستخلاص النتائج ومعرفة حقيقة التفاعلات بين المريض والأفراد الآخرين .

**ج -** عدم وجود امكانية للاتصال الدائم بين المرضى داخل المستشفى والبيئة الاجتماعية خارجه .

وانطلاقا من هذه الحاجات الثلاث أصمت وحدة الفيلا ( ٢١ ) التي تسمح بعربة كبيرة في الاتصال بين داخل الوحدة وخارجها، وهدفها الأساسي رصد اخطاء الطرق العلاجية التقليدية السابقة . وفيها يمارس بالإضافة الى العلاج النفسى العلاج الفيزيولوجى وخاصة في مجال ضبط العنف ولكن ضمن نطاق محدود ، فهي مزودة مثلا بحجرة تضم (١٩) سريرا للعلاج بصنعة الانسولين .

وفي الفصل الاخير نجد تلخيصا لمبادئ نهج كوبر العلاجي وللنتائج النهائية التي تمخضت عنها تجربة الوحدة العلاجية الجديدة ويمكن ايجاز المبادئ الاساسية لخطه كوبر وخطوطها المريضة ، بما يلي :

١ - تفسير منهج والغاء لنماذج الاتصال الفصامية ( الشيزوفرينية ) بين أفراد العائلة

والتفصيلات الضافية التي وردت في الفصلين الثالث والرابع حول مراحل تشخيص المرض الشيزوفرينى وعلاجه تختص بالحالات الناجحة ، وهناك بالطبع حالات فاشلة لا تمر بالمرحل السابقة نفسها . فبعض المرضى يكونون مثلا في وضع سوء لا يستطيعون معه القيام بأى نشاط اجتماعى أو عمل منزلى داخل الوحدة . كما ان العلاج قد يفشل في ابصالحهم الى المرحلة التي يستطيعون فيها الالتحاق بوظيفة ، أو العودة الى أسرهم وهم في حالة طبيعية .

وفي الفصل الخامس يقدم المؤلف وصفا للفيلا وهي الوحدة العلاجية التي يشرف عليها تقع هذه الوحدة في شمال غربى لندن وتضم اثني سرير . وهي مزودة بحجرات صحية مربعة تختلف من الحجرات العلاجية التقليدية التي كانت تتسم بالعزلة وتوحى بالفرية فضلا من اساليب التعذيب التي كانت كثيرا ما تمارس فيها . لقد كان المرضى في هذه الحجرات يلقون تعزيرا للعملية المرضية التي بدأت قبل دخولهم المستشفى - أى ان ضررها كثيرا ما كان يفوق نفعها .

وعندما أنشئت الفيلا ( ٢١ ) في الحادي والعشرين من كانون ثاني عام ١٩٦٢ كان تأسيسها يهدف الى مواجهة ثلاث حاجات رئيسية عاناها كوبر في المستشفى الذي يعمل فيه وهي :

١ - مشكلات تنظيمية عملية : فمتصلا كثيرا ما كان بعض المرضى الذين كانت حالاتهم



ولهذا الهدف تم تدريب فريق من المالجين الاجتماعيين يختارون من بين المرضى والمرضات ويكلف كل منهم باقامة علاقة مناسبة مع أحد المرضى تقوم على الثقة .  
وإمكن أيضا تدريب بعض المرضى ليكونوا مالجين اجتماعيين . والمعالج يجب أن يتحلى بصفات الصراحة والنزاهة والصدق وأن يكون مستعدا لبحث أى موضوع مهما كان شخصيا بالنسبة له .

أما نتائج تطبيق البادئ السالفة الذكر فيمكن تلخيصها بما يلى :

- أ - أن جميع المرضى الذين دخلوا الوحدة أطلق سراحهم خلال سنة من قبولهم .
- ب - أريد ادخال ١٧ ٪ منهم الى المستشفى خلال سنة من خروجهم .
- ج - كان معدل البقاء فى الوحدة لكل منهم بعد ذلك ثلاثة أشهر .

د - ليس هناك فرق ملحوظ بين الرجال والنساء من هذه الناحية .

هـ - معظم الذين كان يطلق سراحهم كانوا يعودون الى بيوتهم ولكن بعضهم كانوا يستأجرون غرفا عند أناس آخرين والبعض الآخر كانوا ينزلون فى بيوتات وفنادق .

و - كثير من المرضى كانوا يلتحقون فورا بوظائف وأعمال بعد اطلاق سراحهم .

وهكذا تنتهى صفحات هذا الكتاب الذى

٢ - تفسير والفاء لنماذج الاتصال التى تتم على صعيدين :

١ - بين المريض والمرضى الآخرين

ب - بين المرضى وأطباء المستشفى وموظفيه

٣ - استمرار الخدمات التى يقدمها الموظفون الإداريون والاختصاصيون الاجتماعيون والنفسيون ضمن مجال العائلة ، ليس فقط فى أثناء اقامة المريض فى الوحدة وإنما بعد مغادرته لها أيضا .

٤ - عدم استعمال الصدمة الكهربائية والإقلال ما أمكن من المهدئات والمسكنات :  
فمثلا لم يتلق أى مريض فى الوحدة أكثر من ٣٠٠ ملليغرام من الكلوروبرومازين يوميا ، كما أن ٢٥ ٪ من المرضى لم يتناولوا أى مسكن ، و ٥٠ ٪ من النساء و ١٥ ٪ من الرجال فقط تعاطوا المهدئات فى فترة المتابعة .

٥ - أن المريض الشيزوفرينى الذى يقبل فى الوحدة يكون مصوقا فى قدرته على الحياة فى ظل ظروف اجتماعية عادية لذلك فإن من الضرورى توفير مناخ اجتماعى مناسب يأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار لذلك نجد عناصر الوحدة قد نظمت ضمن اطار إنسانى يتمكن من تجنب أنماط التعامل التى تساعد على السلوك المرضى . وهكذا فقد وفرت لكل مريض الفرصة لاقامة علاقة مع الشخص الآخر المفيد بالنسبة له .

لأساليب جديدة في المعالجة النفسية يعد ذا أهمية بالغة .

ان مؤلف هذا الكتاب يملك الآن ميادة خاصة في أحد شوارع لندن ( وهذا وارد في مقدمة الكتاب ) يمارس فيها شتى أساليب العلاج النفسى المستحدثة . والزمن وحده سوف يثبت مدى تأثير الطرق العلاجية الجديدة التى استنبطها هذا الطبيب وماذا كانت تشكل حقاً ثورة في عالم الطب النفسى .

تكن أهميته الخاصة في كونه يطرح افكارا ومبادئ مبتكرة لمواجهة مشكلة المرض العقلى وبخاصة الشيزوفرينيا يعد ان أثبتت أساليب المعالجة النفسية والعقلية قصورها في كثير من الحالات . لقد حقق الطب الفيزيولوجى والجراحى حتى الآن تقدماً كبيراً وأحرز انتصارات لم تكن تخطر على بال ، ولكن الحال يختلف مع الطب النفسى الذى مازال يحبو ببطء الى الامام . . ومن هنا فان أى طرح



## من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الاعداد القادمة

- 
- George, F.H. Computers, Science and Society, Pemberton Books, 1970.
  - Gordimer, Nadine, The Conservationist, Yonathan Cape, London 1974.
  - Hammond, Peter B., (Edit.), Cultural and Social Anthropology, Macmillan, 1964.
  - Rayner, Eric, Human Development, and Introduction to the Psychodynamics of Growth, Maturity and Ageing, George Allen & Unwin, 1971.
  - Zar, Jerrold H., Biostatistical Analysis, Prentice-Hall, 1974.





مطبعة الحكومة الكويتية



العدد التالي من المجلة

العدد الثاني - المجلد الثامن

يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٧

قسم خاص عن

الزمن

بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	برايون	٣	سوريا
السعودية	٥	برايون	٢٥٠	المتاهرة
البحرين	٤٠٠	فلس	٢٥٠	السودان
اليمن الجنوبية	٥٠٠	فلس	٣٥	ليبيا
اليمن الشمالية	٤٠٠	برايون	٤٠٠	مستط
العراق	٣٠٠	فلس	٥	الجزائر
لبنان	٢٠٥	ليرة	٥٠٠	تونس
الأردن	٢٥٠	فلما	٥	المغرب

الامتيازات

للأشراك في المجلد يكتب إلى: الشركة العربية للتوزيع - ص ب ٤٢٢٨ - بيروت

مطبعة حكومة الكويت



# عالم الفكر

المجلد الثامن - العدد الثاني - يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٧

- الزمن البيولوجي
- مفهوم الزمن عند الطفل
- الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم
- الزمن عند مارتن هيجر



رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني  
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

# عالم الفكر

بلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت في يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٧  
إصدارات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الإعلام - الكويت : ص.ب ١٩٢

## المحتويات

### التراث

٣	..... بقلم التحرير	التمهيد
٩	..... الدكتور عبد الحسن صالح	الزمن البيولوجي
٦٥	..... الدكتور سيد محمد قليم	مفهوم الزمن عند الطفل
١٠٩	..... الدكتور حسام الأوسي	الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم
١٨٧	..... الدكتور عبد الرحمن بدوي	الزمن عند مارتن هيجر

\*\*\*

### أفاق المعرفة

٢١١	..... الاستاذ صاوت كمال	مفهوم الزمن بين الأساطير والثقافات الشعبية
-----	-------------------------	--

\*\*\*

### أدباء وفنانون

٢٢٥	..... الدكتور محمود أبو زيد	جراحام وناس
-----	-----------------------------	-------------

\*\*\*

### شرح الكتب

٢٥٩	..... شرح وتعليق الدكتورة نورا الشريف	مقدمة نقدية للشعر العربي الحديث
-----	---------------------------------------	---------------------------------

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم



## الزمن



تتناول دراسات هذا العدد « الزمن » كموضوع علمي تناول جانباً منه الأستاذ الدكتور عبد المحسن صالح في دراسته « الزمن البيولوجي » وارتباط التغير الحادث في سلوك ونمو الكائنات الحية بالتغير الحادث في الظواهر الطبيعية ، كما تناول الأستاذ الدكتور سيد غنيم مفهوم الزمن عند الطفل ، وكيف تولد فكرة الزمن عند الإنسان من تتابع الأحداث والظواهر التي يكون بعضها دورياً وبعضها غير دورى ، بعضها متصل وبعضها مستقل ، بعضها أشياء متجددة النسيج ، وبعضها ثابت نسبياً . وهذه الخبرات قد تفسر لنا المعانى المختلفة التي تستخدم فيها كلمة الزمن .

وقدم لنا الأستاذ الدكتور حسام الالوسى دراسة وافية عن « الزمان في الفكر الدينى والفلسفى القديم » تناول فيها مفهوم الزمان في التصور الفلسفى . . ففكرة الزمان او الاحساب بالزمان بالمعنى الذى يتفق عليه الناس في استعمالهم العادى لايحتاج الى بيان او ايضاح . . تماماً مثل فكرة الوجود نفسه او المكان ، وهذا سينبه عليه بعض الفلاسفة المتبتين لحقيقته

وجوده ، ولكن حالما ينتقل الإنسان من طور المعرفة العادية والاستعمال اليومي الشائع ، الى معناه وراء ذلك . بالمعنى الفلسفي ، يجد نفسه في متاهة ، ومما يزيد الامر اشكالا - كما يقول الدكتور الألوسي - ان مبحث الزمن ، دخل في مباحث عديدة ، ميتافيزيقية وطبيعية ونفسية ، بحيث يجد الباحث نفسه لا يؤرخ لموضوع الزمان في الفترة التي يدرسها فقط ، بل ولوضوعات اخرى كالحركة ، والعلاقة بين الزمان والوجود ، وكذلك الزمان والنفس ، او الوجود ، وازلية الزمان ، ومسائل اخرى عديدة سيطلع عليها القارئ من خلال الدراسة المنشورة في هذا العدد .

كما قدم الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي بحثا فلسفيا آخر من « الزمان في المذهب الوجودي عند مارتن هيدجر » وقد تبع في مقاله مراحل تفكير هيدجر في الزمان .



والزمن بمفهوما الحديث زمنا ، لزمان ظاهر ، وزمن باطن . ومع ذلك فهما ليسا بمنفصلين ولا كذلك بمنناقضين ، لان الظاهر يرتبط دائما بالباطن ، وبحيث يبدو ان وكأنما يؤديان الى هدف واحد .

**والزمن الباطن كما يشرح الاستاذ الدكتور عبد المحسن صالح ، ذلك في دراسته عن الزمن البيولوجي ، لا تعرف له وجودا حقيقيا ، كل ما نعرفه هو آثاره التي تدل عليه ، فكل منا يحمل في جوفه ، او بين ثنايا ضلوعه وخلاياه وأنسجته مؤشرا مشريا يبدو لنا وكأنما هو ساعة مضبوطة ، لكن أين تقع هذه الساعة الغريبة بالضبط ، فلاحد يستطيع ان يدلنا على القول الفصل ، على الاقل في وقتنا الحاضر .**

لكن هذا الزمن الباطن ، او الساعة البيولوجية ، كما يطلق العلماء عليها ، ليست مقصورة على الإنسان ، بل نراها تحدد للكائنات غير المدركة فترات زمنية محددة ، ولولا هذا التحديد في المواقيت ، لاتفرشت صور من الحياة كثرة ، ولحلت القوضى بهذا الكوكب ، وقد تناولت دراسة الزمن البيولوجي هذا الموضوع بالتفصيل وقدم الاستاذ الدكتور عبد المحسن صالح نماذج من بحوث وتجارب العلماء وبعض النتائج التي توصلوا اليها .

فمن قديم الزمان لاحظ الإنسان العديد من أنواع الكائنات وهي تظهر وتنبو في أزمته محددة ثم تختفي في مواقيت معينة ، وتقوم الطيور بهجرات كبرى ، وقد يكون طريق هذا الهجرات برا ، أو بحرا ، أو جوا . والذي يحدد الطريق نوع الكائن الحي ذاته ، كان يكون سمكة أو طيرا أو حشرة أو حيوانا ، والذي يضبط له الزمن هي تلك الساعة البيولوجية المثيرة .

والواقع ان التجارب الكثيرة التي اجراها العلماء على الطيور قد قادتهم الى ( قارة مجهولة ) تسكن منح الحيوان ، ومنعما نادى بعض علماء الحيوان ان الاحساس بالزمن له علاقة بالمش أو الجهاز العصبي المركزي عموما خرج عليهم علماء النبات ببناء اقرب ، بان النبات لديه ساعة بيولوجية تحدد له الزمن مع ان النبات لا يمتلك مخا ولا جهازا عصبيا كما يمتلك الحيوان !

وعملية استجابة النباتات لفترات الليل والنهار قد لوحظت من قديم الزمن . فهناك زهور تدور وتتوجه بالشمس ( مثل عباد الشمس ) وأوراق تفتتح اذا اقبل النهار وتغلق اذا امسى الليل .

والتجارب الحديثة ألقت كثيرا من الضوء على إيقاعية الزمن في النباتات المختلفة . والزمن البيولوجي في النبات مرتبط ايضا بحركة الأرض حول الشمس وحول نفسها . ومن هذه الحركة يكون تعاقب الليل والنهار ، وهما مرجعنا الوحيد للاحساس بالزمن . ثم تقسيمه الى فترات محددة نعرفها بساعاتنا او أيامنا التي تحدد لنا الزمن .

وكل شيء في الحياة يبدأ مع الزمن نشطا متحررا .. ثم اذا به يصاب بمرور الزمن بالخمول والركود .

وكل شيء يقاس بالزمن ، وكأنما هو واحد من الأبعاد المعروفة .

ومن الدراسات البيولوجية الكثيرة وغيرها من دراسات في فروع العلم والمعرفة تبين لنا ان الزمن كان كفيلا بصقل كل كائن الى الاحسن ، فما من مخلوق الا وكان له مع الزمن تجربة - قد تطول أو تقصر - كانت موقوتة بزمن .

ثم ان تألف الزمن الطبيعي كما يقول الدكتور عبد الحسن صالح مع الزمن البيولوجي يؤدي عادة الى الحفاظ على المخلوق الذي يحترم هذا الزمن .

والصور العديدة التي قدمتها هذه الدراسة من سلوك المخلوقات دليل على التوقيت المضبوط بين الكون والحياة ، وكأنما الزمن الكوني ، النابع من طبيعة الوجود - قد ترك بصماته على الزمن البيولوجي . او كأنما هذا مكمل لذلك ، فلا تكاد نلاحظ انفصالا بل نراها وحدة في الكون واحدة .



ويذهب الاستاذ الدكتور سيد غنيم في دراسته « مفهوم الزمن عند الطفل » الى ان الانسان يعيش في عالم يتصف بخاصتين أساسيتين ، الأولى :

ان هناك أشياء توجد في المكان . والثانية ان هناك أحداثا تتابع ، الواحدة منها تلو الأخرى ، وتستمر لفترات تقصر أو تطول ، في الزمان ، فهناك بزمان أساسيان هما : المكان والزمان ، وفي إطارهما يحيا الإنسان ، وينمو الجنس البشري ويتطور ، ويحتفظ بحكمة الاجيال .

والإنسان يعيش في عالم متغير . ويطرا عليه هذا التغير حتى قبل ان يعي حقيقة أنه هو نفسه يخضع للتغير . فالفصول من حوله تتعاقب . والجو الصحو يعقب الجو المظلم أو الرديء والحيوانات تحيا وتموت . ولا شيء يخلو عن هذا التغير المستمر حتى الإنسان نفسه . فحياته البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية حلق متصلة من التغير .

وتتولد فكرة الزمن عند الانسان - ولاشك - من خبراته عن تتابع الاحداث والظواهر التى يكون بعضها دوريا وبعضها غير دورى ، بعضها متصل وبعضها مستقل ، بعضها اشياء متجددة النسيج وبعضها ثابت نسبيا . وهذه الخبرات قد تفسر لنا المعانى المختلفة التى تستخدم فيها كلمة الزمن .

وقد قمنا لتناول الدراسة تعريفيا لمفهوم الزمن لغويا وتاريخيا ، وتصور بعض الفلاسفة القدامى والمفكرين المحدثين عن مفهوم الزمن . كما قدم الباحث تحليلا وافيا لمرآجل تطور ادراك ونظريات علماء النفس الذين اهتموا بموضوع ادراك الزمن عند الطفل في مراحل نموه المختلفة . وقد ركز الدكتور سيد في بحثه هذا على دراسة جان بياجيه لفكرة الزمن . فقد كرس بياجيه حياته للدراسة الظواهر النفسية المختلفة عند الطفل ومآلج ظواهر كثيرة متعددة من بينها ظواهر ثبات الاشياء ومفهوم العدد ومفهوم المكان ومفهوم الزمان ومفهوم الكم والوزن والكتلة وغيرها من المفاهيم .

وفى الواقع لم تلق دراسة بعض المفاهيم الهامة التى تدور بذهن الطفل اهتماما كبيرا من جبهة علماء نفس النمو . فالغالبية العظمى منهم نظروا نظرة وصفية الى عملية النمو متبعين المراحل المختلفة التى يمر بها الكائن الحي ، مركزين على الجوانب المعروفة كالتنمو الجسمى والعقلى والانفعالى والاجتماعى . اما المفاهيم التى تبرز خلال هذا النمو كفكرة ثبات الشئ او فكرة الكم او مفهوم ثبات الوزن والحجم او فكرة العلية او فكرة المكان وفكرة الزمان وغيرها ، فلم تلق اهتماما من الغالبية العظمى من الباحثين . فعلى الجاهل بعضهم معالجة سريعة على هامش دراسته للنمو العقلى ، ولم يلق لها البعض الآخر اى اهتمام .

والحقيقة - كما يقول الدكتور سيد غنيم - اننا ندين لعالم النفس السويسرى جان بياجيه بالكشف عن أبعاد هذه الأفكار من خلال الدراسات المتعمقة والفكر الاصيل . فقد قام هو وتلاميذه بتقديم أعمال رائدة كشفت عن تطور واضح في فهم الطفل لهذه المفاهيم .

وقد تناولت الدراسة تطور مفهوم الزمن عند الطفل فى ضوء نظرية بياجيه .

ويختصم الدكتور غنيم بحثه بان مفهوم الزمن هو دالة او وظيفة للنمو العقلى للفرد وذكاؤه . وليس غريبا أن يجد بعض الباحثين ارتباطا عاليا بين اختبارات الذكاء والنتائج التى وصلوا اليها من تطبيقات تتصل بالاتجاه الزمانى وتقسيمات الزمن وطرق تاريخ الاحداث وغيرها من النواحي المتصلة بفكرة الزمن .

كما تناولت دراسة الأستاذ الدكتور حسام الاوسى الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم فى دراسة شاملة لفكرة الزمان ولم يكن ذلك يهدف أن يؤرخ الدكتور الاوسى لمفهوم الزمان بمعنى . بل كما يقول « هدفنا هو تقديم صورة شاملة ودقيقة عن كيف فهم الفلاسفة القدامى منذ اليونان وفترة العصور الوسطى المشكلة وتعلقاتها ، دون أن نفعل التعامل مع المسألة تاريخيا ، بمعنى ظهور المذاهب تاريخيا ونقطة الانطلاق ، والتعاقب بينهما كالى نشاط بشرى عندما يكون جزءا من تاريخ او حضارة . فان مشاكل الفلسفة - فى رأينا - ليست - خارجة عن حدود الزمان



والمكان . والعملية التاريخية التي تجعل الحضارات ، تنمو ، والمعرفة تتراكم ، والخبرة تزيد ، متسعة قوانين معينة ، منها قانون الخطأ والصواب ، وحذف الإخطاء ، والاستفادة من التكرار والخبرة . مع ان اغفال هذا المنهج في معالجة مشاكل الفلسفة وتاريخها شائع قديما وحديثا ، وكان الفلسفة ، لاتخضع للتطور والنمو ، والخطأ والصواب ، فيستطيع اى مفكر أو فكرة ان تظهر في اى زمان أو مكان ، دون اعتبار للزمان أو المكان ، أو درجة الوعي ، أو مستوى الحضارة ، أو باختصار : للتاريخ . ولكن - والحق يقال - ليس من السهل إبراز « تاريخية » بهذا المعنى لمشكلة فلسفية والطول المطروحة لها ، ذلك انه بينما يكون منطقيا ان نجد ان هذا الحل أو ذلك ، يجب ان يظهر مرة اخرى ، طالما انه امتحن وحذف في سلسلة الفروض والحلول ، أو انه تجاوزته مذاهب وحلول بعده وضعت في الحساب - سلبا أو ايجابا ، نجد على العكس ، انه في الفلسفة ، وتاريخها ، يكرر الفرض نفسه ، ويعاد للظهور ما سبق طرحه جانبيا ، وكان تاريخ الفلسفة ، سلسلة من المحاولات مقطوعة الصلة ببعضها ، لاتخضع للتطور أو النمو ، أو الحذف حسب قانون الخطأ والصواب ، ومع ذلك فانه في كومة المذاهب المكررة والمادة بين فترة سابقة وأخرى لاحقة ( فترة يونانية ، فترة مسيحية ، فترة اسلامية ) أو عصور قديمة ووسيلة وحديثة . يمكن للملتزم بالمنهج التاريخي ، على أسس جدلية واضحة ، ان يؤكد على وجود تطور ونمو وتراكم وخوف ، وحدة ، في معالجة اية مشكلة فلسفية عبر تاريخ الفلسفة .

ويضيف الأستاذ الدكتور الألوسي في ختام بحثه بان ( مشكلة الزمان منذ القدمين ، اصبحت عموما - عدا ارسطو الى حدا ما ، وبعض خالص آبائهم - بالإبعاد اللاهوتية ، واصبحت جزءا من الموقف اللاهوتي ولم تبحث في حد ذاتها . ومع ذلك فيمكن القول ان موقف من قال بقدّم الزمان ومساوقه للمادة والحركة ، هو اقرب الى روح العلم والنظرة الحديثة من موقف المتكلمين ومن يقول بحدوث الوساو أو بالتكلاو أو بأنه امر اعتباري .

• • •

وفي دراسة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي : « الزمان في المذهب الوجودي عند هيدجر » قدم الدكتور بدوي دراسة فلسفية بأسلوبه المتميز عن مراحل تفكير هيدجر في الزمان . ولقد تبين لهيدجر ان الزمانية هي معنى وجود الآنية . لهذا كان عليه ان يبحث عن طريق يؤدي من الزمان الاصيل الى معنى الوجود ، اى ان يبين ان الزمان هو أفق الوجود .

ذلك ان الانطولوجيا ( علم الوجود ) التقليدية تشغلت بالوجود الملقى في الزمان ، دون ان تحفل بزمانية الزمان نفسه . فكانت تتعقل وجود الوجود ابتداء من الوجود المتزامن في الزمان ، ويدلّك تتعقل الزمان نفسه ابتداء من فهم الوجود ، وهناك نبدي لها ان الزمان سلسلة من « الآتات » الوجودية ، اى التي يمكن ان نلقاها ) .

كما ناقش الدكتور بدوي مفهوم التاريخ من حيث ان التاريخ يعنى أيضا شمول الوجود الذي يتغير « في الزمان » معبرا نفسه من الطبيعة ، ومع ذلك فهو يتحرك بدوره « في الزمان » ، وينتظم احوال الناس ومصائرهم ، واحوال ومصائر الجماعات الانسانية وحضارتها . والتاريخ ، في هذه الحالة ، لا يعنى حالة الوجود ، أو التاريخ بقدر ما يعنى بالاحرى منقلبة الوجود التي - على أساس معين وجود الانسان بوصفه روحا وحضارف تتميز من الطبيعة ، وان كانت الطبيعة أيضا - على نحو ما - تنتهي بأن تصبح جزءا من التاريخ بمفهومها على هذا النحو .

واخيرا ، فانه يفهم من التاريخي انه « المألوف » أو المنقول « بوصفه كذلك » مسواا اكان معترفا ، تاريخيا أو كان معتبرا انه « بين » وان بقى اصله غامضا . »

والآنية هي تاريخية في المقام الاول . ويلهيب الدكتور بدوى في دراسته الى ان تحليل الطابع التاريخي لاداة قابلة للاستعمال لانزال حاضرة فقط قد تؤدي بنا ليس فقط الى الآنية بوصفها الوجود التاريخي في المقام الاول ، بل وايضا الارشوكوكا حول امكان الوصول الى تحديد زمني لما هو تاريخي بوجه عام ، طالما كنا نتحرك في افق الوجود - في - الزمان الخاص بالحضور فقط . والوجود لا يصير « دائما اكثر تاريخية » كلما تراجعنا الى ماض اكثر ابتعادا ، مع هذه النتيجة وهي ان ماضو اكثر قدما يجب لهذا منح ان يكون اكثر تاريخية على النحو الصحيح . ومع ذلك فان كون الابتعاد « الزماني » عن « اللحظة الحاضرة » وعن « هذا اليوم » لا يؤلف - بما هو كذلك - العنصر المحدد الاول لتاريخية الوجود التاريخي على النحو الصحيح - كون هذه الواقعة قائمة لانجم عنه ان هذا الوجود ليس « في الزمان » ، او أنه بدون زمان ، وانما ينجم عنه فقط انه يوجد على نحو زمني أصلا بحيث لاشان له بشيء حاضر ، فقط « في الزمان » ، وبما هو كذلك ، ماض او باق الآن ، وهذا بسبب ماهية الوجودية نفسها .

وكما يطرح مقال الدكتور بدوى كثيرا من التساؤلات .. يجيب عليها ايضا من خلال المذهب الوجودي .

والحوار الفلسفي الذي يقيمه الدكتور بدوى من خلال حديثه من الزمان في المذهب الوجودي .. يحتاج من القارئ وقفة تأمل في الزمن ، وما تناولاته دراسات هذا العدد من مباحث علمية وفلسفية تقى كثيرا من الضوء على مفهوم الزمن في الفكر الانساني .

كما تضمن العدد دراسة التكنولوجية للاستاذ صفوت كمال عن مفهوم الزمن بين الاساطير والمأثورات الشعبية . ويلخز التراث الثقافي للشعوب بعديد من المعلومات والمدونات التاريخية والمأثورات السفاهية والتصورات الفلسفية والمقولات الدينية التي تساعد بشكل ايجابي على امكانية تفسير مفهوم الزمن . من خلال التصور الشعبي بأنه ادراك للتغير الحادث في الوجود وهو العلاقة الهندسية التي عبر الانسان عنها بنشاط ذهني بين التغيرات الحادثة في عالم السماء بأجرامه وظواهره الطبيعية وبين الطبيعة وبين الانسان في تجربة وجوده بين الميلاد والموت .

وزمن الانسان - الفترة بين الميلاد والموت - هو مجال البات قدرة الانسان على الخروج من اطار الحتمية الى اطار الحرية والاختيار بارادة الفعل .. وفي نفس الوقت هو تقويم لحدث الوجود الموقوت ببداية ونهاية .. وهو توقيت يرتبط بظواهر الكون ككل لوجود الانسان بتغيراته المستمرة .

وتقدم لنا مجموعة الاساطير الكونية تفسيرات لعل التغير الحادث والكامن في هذه الظواهر وعلاقة هذه الظواهر وعلاها الفببية بالانسان . كما تقدم الحكايات الشعبية نماذج من محاولات الانسان للخروج من عالم الارض الى عوالم اخرى ، حيث يكون اللقاء بين الانسان وبين قوى تصورية يفترض انها تتحكم في زمانه او قوى وكائنات تستطيع ان تساعد للخروج من دائرة الحتمية الى دائرة الممكن .

والاساطير مع الحكايات تشكل عناصرها بنية المحاولات الابدية المستمرة للانسان للهروب من مصيره بأمل العثور على مخرج من صيرورة الفناء ليتجاوز عالمه الارضي - عالم الفناء - الى عوالم اخرى حيث البقاء والخلود .



وفي الواقع ان موضوع الزمن كمبحث علمي ومبحث فلسفي يحتاج الى دراسات اخرى تأمل ان يتسع المجال في عدد قادم لتناول الموضوع في جوانبه التي لم يتسع لها هذا العدد .

عبد المحسن صالح

## الزمن البيولوجي

**الزمن بمفهومنا الحديث زمانان .. زمن ظاهر ، وزمن باطن ، ومع ذلك فهما ليسا بمنفصلين ، ولا بمتناقضين ، لأن الظاهر مرتبط بالباطن دائما ، وبحيث يبدو أن وقتنا يؤدى إلى هدف واحد .**

**والزمن الباطن** لا نعرف له وجودا حقيقيا، كل ما نعرفه هو آثاره التى تدل عليه ، فكل منا يحمل فى جوفه ، أو بين ثنايا ضلوعه وخلاياه وأنسجته ، مؤشرا مشرا يبدو لنا وكأننا هو ساعة مضبوطة ، لكن أين تقع هذه الساعة الغريبة بالضبط ؟ لا احد يستطيع أن يدلنا على القول الفصل — على الأقل فى وقتنا الحاضر .

لكن هذا الزمن الباطن ، أو **الساعة البيولوجية Biological Clock** — كما يطلق العلماء عليها — ليست مقصورة فقط على الإنسان ، بل نراها تحدد للكائنات غير المدركة فترات زمنية محددة ، ولولا هذا التحديد فى المواقيت ، لاتقرضت صور كثيرة من الحياة ، ولحلت الفوضى بهذا الكوكب ، وهذا ما ستعرض له فى هذه الدراسة .

فالإنسان المدرك أو الماقل ينظم حياته ، ويحدد نشاطه بتقاويم سنوية وشهرية ويومية ، ويضبط فتراته الزمنية من خلال ساعات تدق . ولوان « تنك » ، وعقارب تتحرك ، وأرقام

توضح ، كما أنه يستطيع أن يعرف أول النهار من آخره ، ومسائه من صباحه ، ويدرك « عدد السنين والحساب » ، لكن الأمر يختلف حشرة أو دودة أو طير أو سمكة أو أي كائن آخر يعيش مدفوناً في الطين ، فلا يرى ، ولا يسمع ، ولا يسجل ، ومع ذلك ، فهو يحصل زمنه في أنسجته ، ليحدد له متى يقوم ، ولا بد أن يقوم في الميعاد المضبوط ، لأن حياته تعتمد على كائن آخر لا يمت له بصلة ، وقد يخرج هذا الكائن من شرنقته ، أو جحره ، أو مستعمرة قبل الأوان أو الموعد المعلوم ، وقد يخرج بمدفونه ، وعندئذ يجد أن « قطار » الزمن قد فات ، أو أن ما يعتمد عليه قد ولى وراح ، وهنا لابد أن يموت ، لأن الزمن عدده غير مضبوط .

**فهناك دائماً تزامن بين أنواع كثيرة من النباتات والحيوان ، أو بين حيوان وحيوان ..** تزامن مضبوط فيه فائدة قصوى لاستمرار حياتهما معاً ، أو حياة أحدهما دون الآخر ، فإذا تأخر المستفيد من موعد صاحبه ، فإن الحياة لن ترحم .. صحيح أن كثيراً من الناس لا يوفون الميعاد ، ولا يلتزمون باحترام الزمن ، رغم أنهم يملكون كل القومات الدقيقة التي تحدد لهم الزمن بالدقيقة والثانية .. لكن الأمر يختلف مع المخلوقات التي لا تملك مثلما نملك ، فعلى ساهاتها البيولوجية الفاضحة الكامنة في أنسجتها الحية تتوقف حياتها ، وبها تقوم لتلحق « بقطار » الحياة ، والا غاوت جزاؤها ، والهلاك نصيبها .

ومن حصيلة البحوث العلمية الكثيرة التي جمعها العلماء في الخمسة والعشرين أو الثلاثين عاماً الماضية تمخضت حقائق ما كانت لتطرا لنا على بال .. حقائق تشير إلى أن كل مخلوق يحمل معه زمنه ، وبه يضبط نشاطه ، ويحدد ميقاته ، ويعلم ترحاله ، ويبدأ هجماته ، وفوق كل هذا يحترم قيمة الزمن .. فالوقت أو الزمن « كالسيف ، أن لم تقطعه قطعك » !

وفي معامل العلماء الآن - وقبل الآن - تمت بحوث عظيمة لاكتشاف لفر هذه المسألة البيولوجية العجيبة ، ولقد تلاعب بها العلماء من خلال تجارب خاصة ، فكانوا يقدمونها ويؤخرونها بوسائل سوف نتعرض لها من خلال هذه الدراسة ، عليهم يدركون أثر التقديم والتأخير على سلوك الكائن الحي ، كما أن الإنسان قد تلاعب أيضاً بساعته البيولوجية الكامنة في داخله ، أما من طريق تجارب أجراها على نفسه ، أو من طريق أسفاره بالطائرات شرقاً وغرباً ، وما يتبع ذلك من تخليه لحواجز الزمن الطبيعي ، فكان أن أثر ذلك على زمنه البيولوجي ، فأصابه بحالات سوف نتعرض لها في حينها .

**أي أن الزمن الطبيعي هنا مرتبط بطريقة غامضة بالزمن البيولوجي ، وهو ما عبرنا عنه في البداية بزمن ظاهر وزمن باطن .**

• • •

### لفظ ساعة الأوزة !

من قديم الزمن لاحظ الإنسان العديد من أنواع الكائنات وهي تظهر في أزمته محددة ، ثم تختفي في مواقيت معينة .. ففي الربيع مثلاً تظهر أنواع ، وفي الخريف تختفي أخرى ، وللصيف والشتاء أيضاً التنصيب الأولي ، فتقوم الطيور بهجرات كبرى ، وفيها قد تقطع آلاف الأميال ، وقد يكون طريق هذه الهجرات براً ، أو جواً ، أو بحراً ، والذي يحدد الطريق هو

نوع الكائن الحي ذاته ، كان يكون سمكة أو طيرا أو حشرة أو حيوانا ، والذي يضبط له الزمن هي تلك الساعة البيولوجية المثيرة ، لكن فكرة هذه الساعة لم تتأكد الا من خلال الملاحظات الكثيرة جدا التي دونها العلماء في مذكراتهم ، ثم اكدها بتجارب مقننة في معاملهم .

خذ لذلك مثلا ومثلا :

فمنذ سنوات قليلة لاحظ بعض علماء الحيوان السوفييت على نوع من أوز يعيش في سهل منطقة سيبيريا الغربية ، أمورا تدل على أن هذا الطير يقوم بحركات تشير الى أنه ربما يكون قد « فقد عقله » لأنه يتخذ من تلك السهول مقاما صيفيا لكي يتناسل ويتكاثر ويربي ذريته ، وقبل حلول فصل الشتاء بصقيعه ولوجه ، يبدأ الطير في رحلة طويلة يقطع ما يريد على ... كيلومتر ، وجهته صوب الجنوب ، حيث يستقر على ضفاف نهر الجانج بالهند .

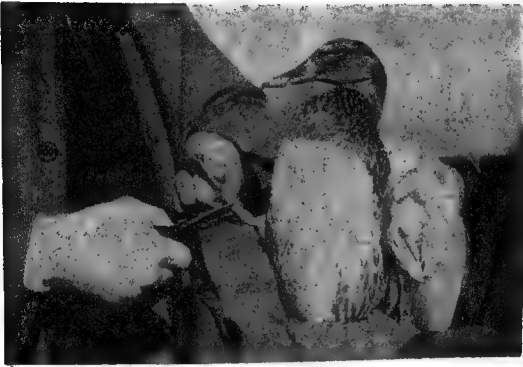
وهجرة الطيور معروفة من قديم الزمن ، وأن يهاجر الأوز من الصقيع الى الدفء أمر محتم ، لكن الشيء الذي حير العلماء ، وإثارتهم ، هو أن الأوز قد غفر في « تكتيك » الهجرة ، فبدلا من أن يتجمع ويطير أسرابا ، نراه يسافر على قدميه في جماعات ضخمة لمسافات قد تزيد على المائة وستين كيلو مترا !

لكن قبل أن تبدأ هذه المسيرة الطويلة ، يبدو على الأوز نوع من القلق « والمصيبة » والنشاط الزائد ، وبعد أن يجتمع شمله ، يبدأ في الحركة كجيش ضخم متوجه نحو الجنوب في صفوف من وراء صفوف .. صفوف يبلغ عرضها عدة كيلو مترات ، ويجتمع فيها ما لا يقل عن مائة ألف أوزة .. ولا تزال هذه الأعداد الهائلة تتحرك يوما بعد يوم ، وليلة في إثر ليلة ، وبسرعة لا تتجاوز ١٥ أو ١٦ كيلو مترا في اليوم الواحد ، حتى ينال منها الانهالك كل مثال ، ولهذا نراها تقنع فريسة سهلة للدئاب أو الثعالب والكلاب البرية ، وبعد عشرة أيام أو يزيد ، تأتي هذه الجموع المتعاقبة على بحيرة من البحيرات : فتسارع إليها ، وتنطلق سابعة فيها ، وبهذا تنفذ البقية الباقية من أسرابها من فكت أعدائها ، وتظل مقيمة في البحيرة لعدة أيام ، حتى تسترد نشاطها ، وتستعيد قوتها ، استعدادا للهجرة المرتقبة .. هجرة تطير فيها الى ارتفاعات عالية ، حتى تصل الى هدفها بيسر وسهولة ، ولكن بعد أن تكون قد اخترقت جزءا من الصيخ ، وتخطت جبال الهملايا ، ودون تعرضها لمثل تلك الكوارث التي حلت بها وهي تتحرك بطيئة على أقدامها ( شكل ١ )

وتسأل العلماء : لماذا لم يهاجر الأوز من البداية محطاً أو طائراً ، بدلا من تعريض نفسه للمشي على الأرض سيرا ، ثم ما يتبع ذلك من أخطار تشبه الانتحار ؟

السبب في ذلك يرجع الى ساعته البيولوجية ، أنها هي التي تلمره بالحركة ، فلا يستطيع لها معصية !

لقد ظلت هذه الساعة العجيبة تسجل لهولاءه الماضية الزمن المضبوط ثلاث الآلاف من السنين ، لكن يبدو كما لو كانت الساعة قد أصابها مكروه ، ولهذا اختل زمنها ، وقدمت التوقيت أياما ، قد تتراوح ما بين عشرة وخمسة عشر يوما .



شكل ١

علامات يضعها العلماء على أرجل الطيور المهاجرة كمحاولة لدراسة مواطن الهجرة وتوقيتها عليهم يعرفون سر الزمن البيولوجي الذي « يدق » في الخلوقات دقائق الصامتة .

لكن .. ماذا يعني ذلك حقاً ؟

يعني أن الساعة البيولوجية هي التي تحدد هجرة الأوز باليوم ، وربما بالساعة ، وهي التي تدفعه غرباً لكي يهاجر ، لأن التأخير لأيام عدة قد يؤدي إلى وقوعه في مصيدة جو شتوي قاس ، أو عاصفة ثلجية ، أو ما شابه ذلك ، وهذا من شأنه أن يعرض حياة النوع للانقراض ، لكن النوع لا زال باقياً منذ ملايين السنين ، والفضل في ذلك يرجع إلى المؤشرات الزمنية الحية الكامنة في مكان ما داخل أنسجته وأعضائه .

لكن ما حدث في عصرنا الحالي قد أثار الانتباه لسر عظيم من أسرار الحياة ، فهذا الأوز قد اضطر اضطراراً لهجر مواقعه التي عاش فيها أجداده منذ أزمنة سحيقة ، هجرها واتجه جنوباً - في سهول سيبيريا - عدة مئات من الكيلومترات ، وسبب ذلك أن الإنسان قد حل في أرضه واستغلها لصالحه ، فلم يجد الأوز بداً من تغيير مواقعه ، فتغيرت بهذا « دقات » الساعة البيولوجية في داخله .

بمعنى آخر نقول : أن الاختلاف في التوقيت الزمني بين منطقة في شمال سيبيريا ، ومنطقة أخرى تقع جنوبها بعدة مئات من الكيلومترات - هذا الاختلاف قد سجلته الساعة البيولوجية في كل أوزة ، وكأنها هي قد عرفت أن الزمن مرتبط بخطوط الطول والعرض ، فحيث اتجهت جنوباً لتتشدد مكاناً أكثر أماناً ، كان النهار فيه أقصر زمناً من المناطق التي عاش فيها الأسلاف منذ القدم .. أي كأنها ساهمت في سجلات هذا الاختصار الزمني الطفيف ، وكأنها الشتاء قد جاء مبكراً من مواعيد بمشرة أو خمسة عشر يوماً ، وعلى الأوز أن يطيع هذا الدافع الزمني الخفي ، ويبدأ الهجرة ، حتى ولو بدا لها مشياً لا تحليقاً .

وقد يبرز هنا سؤال هام : ولماذا لا يطير الأوز حتى يتجنب ما يلقاه من مصائب ؟

والجواب ببساطة : أن نمو الأوز الصغير لم يكتمل بعد ، وأن ريش اجنته لم ينبت أو يستطيل بدرجة كافية لتساعده على التحليق ، وكان من المفروض أن يبقى في مناطقته الفترة الزمنية الطبيعية الكفيلة باتعام نموه ، ولو استمر فيها هذه الأيام العشرة ، لما حدث له ما حدث ، لكن الساعة كانت متزامنة مع الزمن الأرضي الجديد ، فقمت التوقيت هذه الأيام العشرة ، وعندما « دقت دقاتها » في اليوم الموعد ، بدأ الأوز يجتمع في حشود ، وينطلق صوب الجنوب ، وهو لا يستطيع أن يقاوم هذا الدافع الغريب ، حتى ولو أخطره السير على الأقدام ، بدلاً من التحليق في الهواء ، وبعد أيام عشرة من المسير ، يكون قد اكتمل وأصبح قادراً على الطيران .. فيطير كما طار أجداده الأقدمون !

ولا أحد يعرف إن كان هذا الأوز التمسيس سيصلح ذلك الخل الزمني الطارئ ، ويتكلم أو يتكيف ببيئته الجديدة ، وبحيث يطير منها مباشرة دون التعرض للهلاك الذي يلقاه في الطريق ، أو أنه قد يكتب عليه الانقراض والذوال ، نتيجة لهزل الإنسان وكسره للروابط الطبيعية ، وامتداده للقوانين البيئية ، وأحداث الخل في الموازين والساعات البيولوجية ، وما يتبع ذلك من اختفاء أنواع كثيرة من الكائنات عمزت الأرض ملايين السنين .

### من أوزة الى انسان !

هذا اذن ما قد حدث للاوز ، فتفسرت سماته التي تضبط له وقت هجرته ، لكن الانسان لا يهاجر ، كما انه يختلف عن الاوراختلافات جوهريه ، ثم انه قد لا يأنيه الحنين ابدا ليولى وجهه جهة المشارق او المغارب ، وكل هذا صحيح ، لكن هناك امورا تشير الى ان الساعة البيولوجية داخل الانسان قد تتأثر بايقاميه الزمن التقليدى المنظم الذى نعرفه من خلال ليلا ونهارنا ، وتقيسه بخطوط الطول والعرض ، ونعبر عنه بفترات زمنية محددة قد تكون دقائق أو ساعات ، فليتنا مثلا قد يكون نهارا عند اقوام غيرنا ، وهذا يرجع الى خطوط الطول ، ودوران الارض حول نفسها .. فماذا لو عبرنا حاجز الزمن بطائرات نفثة سريعة ؟

هنا يحدث ما ليس منه يد .. فالمسافروا من الشرق الى الغرب بطائرة اسرع من الصوت ، يخترق - لا محالة - عدة مناطق زمنية لم تكن في الحسبان ، وكذلك المسافر من الغرب الى الشرق ، وفي كل تلك الاحوال يحدث فرق في التوقيت قد يصل احيانا الى التتى عشرة ساعة ، وهذا الفرق يؤثر على ساعتنا البيولوجية ، او زمننا الباطن ، والاثرى ينعكس بدوره على حالات المسافرين : فسبيولوجيا ونفسيا ، فالذين مروا بمثل هذه التجربة يشعرون بانهاك وتعب غامضين ، وربما يستمر ذلك لاسبوع او اكثر ، واحيانا نتناهب حالات من العرق غير العادى ، وخفقان القلب ، وفترق في الهمة ، وعدم التركيز الذهنى ، والارق في النوم ، وقد يحسون انداك بأعراض جوع شديد، وقد لا يعود المسافرون في بيئاتهم الجديدة على ايقاميه تعاتب الليل والنهار كما تعودوا في اوطانهم ، ثم عدم تزامن سماتهم البيولوجية مع الزمن الطبيعى الا بعد مرور عدد ايام ، او ربما اسبوع او اكثر ، وعندئذ يعود كل شيء الى طبيعته !

وقد يقول قائل : وما يعرفنا ان هذه الامراض كانت بسبب خلل في الزمن البيولوجى او عدم توافقه مع الزمن الارضى ؟ .. لم الايصح ان يكون ذلك بسبب جهاد السفر والغربة وتغيير محل النوم والسكن وما شابه ذلك ؟

الواقع ان الدراسات التى قامت بها وكالة الطيران الفيدرالى بالولايات المتحدة الامريكية على مثل هذه الظاهرة المحيرة ، قد اوضحت لنا ان خلل الساعة البيولوجية في داخل الانسان من جراء الطيران ، ومروره في حواجز زمنية لم تكن في الحسبان . هذا الخلل في الزمن البيولوجى الباطنى ليس من قبيل الخيال او الاحاسيس الكاذبة ، فلقد جندت الوكالة لهذه الدراسة عددا من المتطوعين الذين سافروا بطائرات نفثة من مدينة اوكلاهوما الى مانيلا ، وفي هذه الرحلات كانت تحدث فروق في التوقيت الزمنى قد تصل الى عشر ساعات، ولما وصل المتطوعون الى اماكن هبوطهم واستقروا ، جاءت مجموعة من علماء النفس ليدرسوا حالاتهم ، ومنها مثلا التركيز الذهنى ، فكانوا يطلبون منهم ان يقوموا بعمليات جمع على عشرة اعداد متتالية ، كل عدد منها



يتكون من رقمين ، فلم يستطع واحد منهم أن يركز حتى النهاية ، وإن يعطى الإجابة الصحيحة، رغم أن هذه العملية الحسابية البسيطة ليست إلا لعبة بين يدى صبي صغير ، كما أن الفترات الزمنية اللازمة للاستجابة لامر من الامور المأجلة كانت تمتد اضعاف الفترة اللازمة للشخص العادى .. اى انك لو طلبت من احدهم أن يقود سيارة بعد هبوطه من تلك الرحلة بساعات ، فانه يصاب ببلادة ذهنية امام عجلة القيادة ، فلا يعرف كيف يتصرف بسرعة وكفاءة !



**الغريب والمثير أيضا أن مثل هذه الظواهر لا تحدث للمسافرين بالطائرات النفاثة ، ولنفس المسافات الطويلة اذا كانت رحلاتهم تتسم بين الشمال والجنوب ، فعلى نفس خطوط الطول التقاربة ، لا يخترق الإنسان حواجز زمنية محددة ، ولن يؤثر ذلك في زمنه الباطن ..** ولقد لاحظ المهيمنون على شئون الطيران الدولى أن الطيارين يفضلون دائما الرحلات التى تتم بين الشمال والجنوب ، ويتجنبون الرحلات التى يخترقون فيها خطوط الطول شرقا وغربا، ولو اُحد منهم تعليق ظريف على ذلك « عندما أطيّر من نيويورك الى يونس آيرس ( اى من الشمال الى الجنوب او العكس ) ، فان عملية الهضم فى معدنى لا تزال تشتغل على التوقيت النيويوركى ( نسبة الى نيويورك ) » .. وبعنى هذا أن فروق التوقيت قد تؤدى الى الاحساس بأن وجبة الطعام قد اُختل زمنها ، ولهذا قد يشعر الانسان بجوع غريب .. جوع يخضع لحدود الزمان والمكان !

**على أن بعض العلماء قد أجروا تجربة على حشرة ، فلعل ما قد يجرى علينا يجرى عليها ..** ولهذا أحضروا عددا من النحل الباريسى ، وعددا آخر من النحل النيويوركى ، فطسارت «الباريسيات» فى طائرة نفثة متجهة الى نيويورك غربا ، و « الامريكيات » فى طائرة أخرى متجهة الى باريس شرقا ، وطبعى أن الحشرات قد اخترقت حاجز الزمن ، كما اخترقه وبخترقه دائما راكبو الطائرات من البشر .. فهل تأثرت الحشرات بما يتأثر به الانسان ؟ .. وهل لديها - هى الأخرى - احساس بالزمن ؟

بالتاكيد نعم .. فلقد ظلت إقامية الزمن الباريسى تشتغل فى النحلة التى نقلت من باريس الى نيويورك ، وكذلك كان زمن النحلة الامريكية بباريس ، فمن سلوك النحل المقول الى كلتا العاصمتين ، يتبين أن نحلة باريس كانت تسير فى نيويورك على الزمن الباريسى ، والعكس أيضا صحيح مع النحلة الأخرى ، فحيث كانت فروق التوقيت تجعل جزءا من الليل فى باريس نهارا فى نيويورك وجزءا من النهار فى نيويورك ليلا فى باريس ، فان النحلة ظلت تاتى بحركات وانشطة تدل على أن الزمن كان نهارا فى ساعتها البيولوجية ، رغم أنه كان فى الحقيقة ليلا ، ولم يعتدل النحل فى حركاته وزمنه إلا بعد أن اطلق من خدره او مخبئه الذى باعد بينه وبين شمس مشرقة او غائبة ، وعندئذ بدأ النحل الباريسى يتجاوب مع الزمن الامريكى ، والامريكى مع الزمن الباريسى ، وشيئا فشيئا سارت الامور متوازنة بين الزمنين ،نعنى البيولوجى والطبيعى، وسوف نعود فيما بعد لتوضيح الكثير من خفايا هذا الزمن الذى يسري فى المخلوقات دون أن ندرى.

وينصح علماء النفس الذين اشتركوا في هذه الدراسة المسافرين والسائحين الذين يخترقون حواجز الزمن بالتزام الراحة يوما على الاقل ، ويشيرون على الشخصيات الهامة التي قد يكون لقراراتها آثار مباشرة على الناس بأن يترثثوا ، والا يحاولوا ان يرموا امرا الا بعد مرور اربعة وعشرين ساعة على الاقل ، ويسوقون - اى علماء النفس - النصيحة لشركات الطيران بأن تحاول قدر المستطاع ارجاع طيارها الى زمنهم الاول ، لان الطيار قد لا يستعيد نشاطه الذهني والبدني والفسيولوجى الا بعد يوم او يومين من اختراقه لحاجز الزمن ، لكن اختراقه لنفس الحاجز في طريق العودة قد يحمو هذا الامر ، لانه سيعود الى نفس الزمن الذى قد بدأ منه ، وعلى هذا الزمن الطبيعى قد تزامن زمنه البيولوجى ، وبهذا التوافق ، تتوافق النفس والعمليات الحيوية .

وعلى التوفيق ذاتها ينصح الاطباء - خاصة اطباء الطب المهني او الصناعى - بتمكين عمال الورديات من العمل في وردياتهم الصباحية او المسائية لاسباب طويلة ، ثم تغييرها بين العمال بعد ذلك ، لان كثرة تغيير المواعيد اسبوعيا بحيث يشتغل العامل اسبوعا بالليل ، والاسبوع الذى بعده بالنهار ، او بعد الظهيرة وجزءا من الليل ) من شأنه ان « يؤرق » او يتلاعب بالساعة البيولوجية ، وقد يصيب العمال بالارق وعدم التركيز وقلة الانتاج ، لان الانسان ابن الطبيعة ، وهو - من قديم الزمن - قد تربى في احضانها ، وعرف ليلا من نهارها ، ثم ان ساعته البيولوجية تتوافق الى حد كبير مع تعاقب الليل والنهار ، والنهار كان دائما للعمل ، والليل للراحة والنوم .



على اننا لسنا بمضطرين لنسافر بالطائرات النفاثة شرقا وغربا ، لتتخطى حواجز الزمن ، نشعر بالثر السامة البيولوجية ، وكيف يؤثر خللها فينا ، فينعكس على بعض العمليات الفسيولوجية ، لكن يكفيننا خلا ما نعيش فيه من خلال مدينتنا الحديثة ، تلك المدنية التي اطاحت بالعلاقة الوطنية ، والتكالف والتوافق بيننا وبين الطبيعة .

يقول دكتور هوبار فون ديتفورت اسناد علم النفس والاعصاب بجامعة فورتزبورج وهابديليرج في كتابه الممتع « اطفال الكون » ( يقصد البشر ) ، وفي فصل خاص اسماه « الساعة البيولوجية » ، يقول « ان مجتمعاتنا الصناعية الحديثة تتلام بما يتوافق مع ايقاعاتها الزمنية . . هذه الايقاعات التي تتعارض غالباً مع ساعتنا الداخلية ، ومع دورة الليل والنهار . . فكم من الناس الآن ( يقصد في هذه المجتمعات ) من يستطيع ان يتناول طعامه ، عندما يحس بالجوع ، لا كما تحدده الواجبات الملائمة للمدنية الحديثة ؟ . . ان هناك اناسا كثيرين يتناولون عشاءهم في ساعات متأخرة من الليل ، وقبل ان يذهبوا الى النوم مباشرة ، ومنهم من يتناول افطاره ، وهو لا يزال بين النوم واليقظة ، وغداه حيثما تسمح قوانين العمل بذلك . . ان وقت الغذاء ليس مقيدا بطون الجائعين بقدر ما هو مقيد بالواجبات والقوانين . . ثم ، كم من الناس يأرؤى مبكرا الى الفراش ؟ . . ان معظمنا ينتظر حتى يستطلع آخر الاخبار من التلفزيون ، او على حسب ما تسمح به « ودية » العمل او المصنع . . ان طرق حياتنا قد اخلت في الاقتصاد

والاستقلال من دورات الطبيعة ، فهناك على سبيل المثال حالة من الحالات التي تجعلنا ننتسج من الطبيعة .. هذه الحالة تتمثل لئنا على الاعتماد على الاضاعة الصناعية ، هذه الاضاعة التي تيسر لنا تحويل ليلنا الى نهار .

ثم يتساءل ديتفورت « هل هذا الانسلاخ عن دورات الطبيعة له علاقة بتزايد حالات الاضطرابات العصبية في مجتمعاتنا الحديثة ؟ »

وعلى ذلك يستطرد فيجيب « لقد لاحظ الأطباء في عشرات السنين الماضية تزايد حالات المرضي الذين يحضرون اليهم وهم يشكون من اعراض تشبه تلك التي تظهر على المسافرين الذين يتخطون حاجز الزمن في اسفارهم الطويلة شرقا وغربا ، والواقع ان هؤلاء الأطباء بدأوا يستقبلون من هؤلاء المرضي أكثر من المرضي الشاكين بامراض عضوية يمكن تشخيصها » .

ويعود ديتفورت ليتساءل من جديد « ثم ماذا عن هذا الانتشار المتزايد لوباء الأرق والتقلق بين الناس ؟ .. وهل لهذه الشكوى علاقة بانتهاك القوانين أو النظم الطبيعية ؟ »

ثم يسوق اجابة على تساؤله لعالم النفس الألماني ف . فون جيبسائل الذي لخص كل هذا الموضوع في جملة مقتضية : « انه لم يكن من قبيل الصدفة أن يخترع الانسان « برشامة » النوم والأرق والقلق في الوقت الذي ظهر فيه المصباح الكهربائي !

لكن الانسان يختلف عن هذه الكائنات اختلافا جوهريا .. هذا الاختلاف يتمثل لنا في الإدراك والإدارة ، فهو يدرك المفزى الكامن وراء الزمن ، ويعرف نظم الطبيعة ، والرها على كل الكائنات ، وقد يؤخر في أوقاته ، وقد يقدم فيها ، وقد ينتهك القوانين الطبيعية ، وقد يعاظم عليها ، ويأكل متى يشاء ، وينام وقتما يريد ، لكن النبات والحيوان محكوم بنواميس خاصة ، فهو ليس بمدرک ، كما أنه بغير إرادة .. أي أنه لا يملك أمر نفسه ، ولا يستطيع ان يتصرف كالانسان ، او يحمل معه أداة لتوضع له الوقت كما نفعل نحن في حياتنا اليومية .. لكن أداة الوقت تنبع من داخله .. من هذه الساعة البيولوجية التي تحدد له زمنه ، فلا يستطيع ان يعصى لها أمرا .



### إيقاعية الزمن في أجسامنا

ان انضباط التوقيت البيولوجي داخل أجسامنا يختلف - بطبيعة الحال - من انسان الى انسان، فلنأخذ «نسخة بالكربون» من بعضنا، ولو كنا ، لما استقامت حياتنا ، فعلى الاختلاف تقوم الحياة ، وبدونه تركد وتبور ، الا ان هداموضوع آخر نرانا في حل من التعرض له هنا . لكن يكفي ان نذكر ان هناك مجموعة من البشر تستطيع ان تحصل من اصغافها ساعة زمنية مضبوطة ، حتى ولو لم تأخذ قسطها من الراحة المطلوبة ، ومثل هؤلاء الناس يخبرونا بانهم يستطيعون استخدام ادقهم بدلا من الساعات المنبهة ( أي ذات الجرس ) ، وأنه بإمكانهم ان يستيقظوا في الوقت الذي نحدده أو يحدونه ،ربما بتوقيت يقع في حدود خمس دقائق زائدة

أو ناقصة عن الموعد المطلوب ، أى كأنما هناك مؤشرات غير منظورة تستوحي الأمر منا ، وتشير إلى الزمن مقدما ، فإذا جاء الميعاد الزمني الطبيعي ، « دق » الزمن البيولوجي في أدمغتهم ، ليوقفهم من نومهم في التو واللحظة !

كيف يحدث هذا ؟ .. وما السر الكامن وراءه ؟ .. لا أحد يعرف يقينا .

**ومن مظاهر إيقاعية الزمن أيضا يحيى ذكر النوم في المقام الأول ، فالذين يحيون حياة منتظمة** - حياة لا أرتجال فيها ولا فوضى ، فيأكلون بميعاد ، وينامون في نفس الميعاد .. الخ ، أوفى أوقات محددة من اليوم ، كالنوم عند الظهيرة مثلا ، مثل هؤلاء الناس قد تضطربهم ظروف خاصة أو عارضة تحول بينهم وبين الزمن المحدد لنومهم ، وهنا لا يمر الأمر عليهم مروراً عادياً ، بل يحسون بدوافع خفية من الانهالك والقلق والعصبية ، وقد يظهر الإرهاق واضحا على وجوههم ، وكأنما الساعة البيولوجية تبعث بإشاراتهما مقدما بأن موعد النوم قد وجب ، فيحس الجسم بالخمول والاسترخاء وقد يستمر ذلك ساعة ، أو أكثر أو أقل ، وبعدها قد يضعف أثر « الحيوية التي تلدق في داخلنا دقات غير مسموعة ، وهنا - وبما أن يمر هذا التوقيت الزمني ، ويصبح ماضيا - هنا فقط يعود الجسم إلى حالته الطبيعية ، حتى ولو لم يأخذ قسطة من النوم المطلوب .

**أى أن ظاهرة حلول النوم ظاهرة زمنية ، ولو لم تكن ، لما اختفى من الجسم الانهالك والتعب** ولكن التعب مظهر المؤشرات من مؤشرات ازمن البيولوجية ، فإذا مر توقيتها ، ولم نستجب لندائها ، عاد كل شيء إلى أصله .

وهناك تجارب خاصة من ذلك النوع الذى يعرفه علماء النفس باسم الإحياء تحت حالة من حالات التنويم ، وفي التجارب يوحى للإنسان منوم بأنه سيستيقظ في تمام الساعة السادسة والربع مثلا ، وما أن تعلن الساعة التقليدية هذا الزمن ، ألا وتنشط الساعة البيولوجية ، وترسل « تنبيهها » إلى الإنسان المنوم ، وتحثه على ضرورة الاستيقاظ في التو واللحظة ، وبالفعل يستيقظ في الموعد المحدد .

مثل هذه التجارب كثيرة ، لكن أحدا لا يعرف كيف يستطيع المخ أن يحسب الزمن ، أو أن يعد مرور الساعات والدقائق ، فيستجيب لها بدقة وكفاءة تدعو إلى الدهشة والإعجاب .

لكن العلماء لم يأخذوا مثل هذه الأمور أخذا عابرا ، ولا اعتبروها حقائق يسلمون بها تسليما ، كما أنهم - كما هي عادتهم دائما - لا يحبون أن يقفروا إلى الاستنتاجات قفرا ، بل أن مثل هذه الظواهر القريبة لا بد أن تخضع لزيد من التجارب والملاحظة والفحص والتمحيص داخلنا ،

يذكر لنا تاج . ويثرو استاذ تاريخ علم الرياضيات وتطبيقها بجامعة لندن في كتابه الشيق « **عالم الزمن** » وتحت فصل كامل بعنوان « الساعات البيولوجية » يذكر شيئا من تجربة شهيرة أجريت في عام ١٩٦٦ ، وتناول الباحثون فيها شخصين متطوعين ، حيث وضعا في مكانين

معزولين تماما عن هذا العالم ، ولقد قضى الشخص الاول ٤٨ ساعة ، وقضى الثاني - بعزل عن الاول - ٩٦ ساعة ، ولقد استطاع هذان الشخصان - كل على انفراد - أن يقدر مرور الزمن في عزلتهما بدقة وكفاءة ، بحيث وصلت نسبة الخطأ فقط الى ١٪ ، وهذا يدل على أن الملح كانما يمتلك عددا رمزيا : أو كأنما له احساس غامض بالزمن ، رغم أن الزمن لانعرفه الا من خلال الساعة ، أو من وضع الشمس في السماء .. ذلك ان الحركة زمن ، وأن الزمن حركة .. أى أن كليهما يتبع من الآخر ، فدوران الأرض مثلا ، هو الذى يطينا الشعور بالزمن ، ( تعاقب الليل والنهار ) ، كما انك لا تستطيع أن تقدر الحركة - أية حركة - الا اذا نسبتها للزمن ولة تجربة اخرى أكثر فسوة ، وفيها عزل كل من **شاتييل كليتمان** ، و**بروس ريتشاردسون** الباحثان بجامعة شيكاغو ، نفسيهما في كهف « الماموث » بولاية كنتوكي في عام ١٩٣٨ لمدة ٣٢ يوما ( شكل ٢ ) ، وذلك بفرض دراسة ظاهرة الزمن البيولوجي ، وعلاقته بالنوم ، ولقد ارادا أن يحورا زمن اليوم التقليدي ، فجملاه ثمانية وعشرين ساعة بدلا من الاربعة والعشرين ساعة التي تكيف الجسم بها ، وتأقلم عليها .. فكانا ينمان تسع ساعات كاملة في الظلام ، ثم يستيقظان ويعيشان على ضوء صناعي بقية يومهما الجديد - أى تسعة عشر ساعة .

### والسؤال المطروح الآن : هل يستطيع الجسم أن يتوافق مع ايقاعية الزمن الجديدة ؟

الواقع أن النتيجة قد تختلف باختلاف الإنسان ، فلقد كتب العالمان الشابان في مذكرتهما: ان احدهما - أى ريتشاردسون - قد استطاع أن يساير الظروف الجديدة بعدة ايام قليلة ، وان حرارة جسمه - وهي المؤثر الحقيقي لبقايعية الزمن مع العمليات الفسيولوجية - قد توافقت تماما مع اليوم الجديد الطويل ، فقبيل النوم بدأ درجة حرارته في الانخفاض لمدة تسع ساعات ، وعندما يستيقظ يراها وقد ارتفعت لتساير النشاط اليومي المهود لمدة ١٩ ساعة ، وهذا ما يحدث لنا في ظروفنا اليومية العادية ايضا ، اذ ترتفع الحرارة قبيل اليقظة . وتنخفض قبيل النوم ، ونستمر في انخفاضها أثناءه . ثم تعود للارتفاع قبيل كل نقطة جديدة

وعلى العكس من ذلك كانت حالة كليتمان ، فلقد رفضت ساعتها البيولوجية أن تتجاوب مع اليوم الجديد الشاذ ، واحتفظت بتوقيتها القديم ، ولهذا كان يقضي يومه غالبا في حالة من المصيبة والانهك ، وبالبيل يصاب بحالة من الأرق والقلق ، ولقد ظلت درجة حرارة جسمه تحتفظ ايضا بالمعدلات التي كانت عليها في الأيام العادية .

وفي تجربة حديثة تمت فيما بين عامي ١٩٦٨ ، ١٩٦٩ ، قضى رجلان خمسة شهور وهما معزولان عن العالم في كهفين منفصلين ، وليس لدهم من وسيلة يعرفان بها مرور الزمن ، وبعد أسبوعين من مكوثهما في كهفيهما ، تغيرت عندهما الساعة البيولوجية ، وأصبح يومهما يومين من أيامنا .. أى أن الاسبوعين قد مراعيتهما وكانما هما أسبوع واحد ، أو أن الاربعين يوما من أيامنا قد انقضت عندهما كعشرين يوما ، والترب أن الانشطة البدنية المصاحبة للنوم واليقظة ، قد تغيرت بدورها لتساير يوما طويلا مداه ٨؟ ساعة كاملة ، ولقد كانا ينمان



شكل ٢

كليتمان وريتشاردسون بعد خروجهما من كهلها، وبعد أن ألما دراستهما علم الزمن البيولوجي .

مثلا ما بين ١٦ - ٢٠ ساعة، ثم اذا استيقظا من هذا النوم الطويل ، قالوا انهما لم يناما لآكثر من ٨ - ١٠ ساعات ، ثم يقضيان « اليوم » - ٢٨ - ٣٢ ساعة في نشاطهما « العادي » ، وفيه كانا يالان ثلاث وجبات فقط .. وهما جرا ، والواقع ان احدا لا يستطيع ان يعرف تعليلا معقولا لذلك ، وكل ما قيل في هذا المجال ليس الا من قبيل التكهنات .

ومع ذلك ، ومن خلال الملاحظات التي يعرفها معظم الناس ، ومن خلال دراسات العلماء ينضح لنا ان الكائن البشري لا يولد بزمـنه البيولوجي الذي يستيقظ به ، وينام عليه ، كما هو الحال عندنا نحن معشر البالغين ، بل ان ايقاعية الزمن في الوليد ليس لها ضابط ولا رابط ، كثيرا ما يستيقظ وينام مرات عديدة بالليل والنهار وشيئا فشيئا يكتسب الطفل زمنه البيولوجي ، وبه يتوافق مع الزمن البيولوجي للوالدين ، فينام حينما ينامان ، ويستيقظ حينما يستيقظان .. **اي ان التوقيت هنا شيء مكتسب**



#### ساعات بيولوجية غريبة ومتزمنة

وليست ايقاعية الزمن وعلاقتها بالنوم والاطعام هي الوحيدة الكامنة في اجسامنا ، بل هناك - في 'اواقع' - ازمة كثيرة متفاوئة ، لكنها تشابك مع بعضها كما تشابك تروس الساعة فتدور كلها كوحدة واحدة متناغمة ، ومنها تحدد فترات زمنية معينة .

وايقاعية الزمن البيولوجي قد تظهر في العسجة والمرض ، وقد تنعكس ايضا على امرجننا وطباعنا ، ففي بحث حديث - نسبيا - من اعداد العالم الالماني الشهير **ج . اسكوف** ، والنشور في **مجلة العلم** Science بعددها الصادر في عام ١٩٦٥ ، يذكر اسكوف حوالي ٥٠ وظيفة عضوية في جسم الانسان تعتمد على ايقاعية الزمن ، ثم في تقرير آخر اعده خصيصا لهيئة الصحة الامريكية في عام ١٩٧٠ يشير بالتفصيل الى العديد من الظواهر البيولوجية اللازمة للانسان في صحته وفي مرضه ، والتي تعتمد ايضا على ايقاعية الزمن البيولوجي .

ومن بين ما ذكره اسكوف ان الانسان والحيوان قد يستجيب للعواء في فترة زمنية محددة من اليوم اكثر من استجابته لنفس الدواقي زمن آخر ، كما ان حساسيته للكشف بالاشعة السينية قد تختلف باختلاف الزمن .. وهكذا .

**ويبدو كذلك ان بعض الامراض يمكن تشخيصها من ايقاعها الزمني** ، فالملاريا مثلا تحدث رعشة في الجسد ، مصحوبة بارتفاع درجة الحرارة في فترات زمنية محددة ، ومن الامور الاخرى المثيرة التي ذكرها لنا **دكتور س . ب . ريشتر** من مستشفى بالتيمور بامريكا حالة مريضة استمرت طويـعة الفراض لمدة تسع سنوات كاملة ، وكانت في كل يوم ، بداية من الساعة التاسعة مساء وحتى منتصف الليل تصاب بحالة تغير في الشخصية ، فلا تستطيع ان تتكلم او تمشي او تعتني بنفسها ، ويعال ريشتر هذه الحالة بقوله : **يلعب ان هناك ايقاعات زمنية مرتبطة بتغيرات فسيولوجية او كيميائية او نفسية** ، وانها في ساعة محددة تتدخل بطريقة

شاذة ، وبعد مرور فترة محددة أيضا ، تنفصل ، وتعود المريضة الى حالتها الطبيعية ، اى كانا هذا المرض موقوت بساعة بيولوجية مضبوطة على التاسعة من مساء كل يوم !

ويذكر ويشرو أيضا أن هناك بعض أدلة على أن بعض الامراض النفسية والعصبية قد تأتي على هيئة نوبات في اوقات محددة من العام ، كما أن هناك حالات أخرى تتعرض للهزال ونقص الوزن في فترة معروفة من السنة ، ثم أنها تتكرر في نفس الفترة من كل سنة ، وكانا هذه الامور محكومة بتوقيت بيولوجي مرتبط بتقويمنا السنوي .

وفي مؤلفه الروسي (ساعة الطبيعة الحية) يذكر ا . ايم أن كل الحيوانات تتعرض في الفصول السنوية المختلفة لتغيرات كيميائية وفسيولوجية ، ولا يستثنى الإنسان من ذلك ، ثم يدل على ذلك بتجربة اجراها العالم الروسي ف . كوفالسكي على ٣٧٤٦ شخصا في كييف ، ولقد تبين مشلا أن نسبة الهيموجلوبين في الرجال تبدأ في الزيادة بداية فصل الربيع ، وبالأخص في مارس ، في حين أن هذه النسبة ترتفع عند النساء في الشتاء ، وعلى الاخص في يناير ، أما اقل نسبة للهيموجلوبين ظهرت في الرجال ، فكانت في أغسطس ، وفي النساء كانت في يوليو ، وهكذا تسير هذه الامور في دورات سنوية منتظمة .

والمعروف من قديم الزمن أن درجة حرارة الجسم والاخراج والجوع والنوم . . الخ ، تخضع لفترات زمنية محددة ، لكننا لم نعرف الا حديثا - أن هذه الظواهر تخضع لاقامة منتظمة تدفعها من داخلنا ميكانيكية زمنية تتوافق مع الزمن الطبيعي اليومي او الشهري . والتجارب الكثيرة جدا التي اجراها العلماء تحت ظروف محددة ومقننة ، قد ايدت هذا القول ، ليس فقط على مستوى الانسان ، لكن الحقيقة تتضح أكثر وأكثر في حالة النبات والحيوان ، وهذه سنعود اليها فيما بعد .

ومن الإقاعات الزمنية المحددة في اجسامنا ، والتي لها آثار هامة جدا في حياتنا نذكر **النبيض** ، فنحننا كدقات ساماننا ، اى انك تستطيع أن تقدر الزمن - في الظروف الصحية السليمة - من خلال النبيض ، أو تقدر النبيض بالزمن . . ففي الحالات العادية تنبض قلوبنا ٧٢ نبضة في الدقيقة ، وفي الاطفال قد يكون معدل النبيض ضعف ذلك ، ولا يزال هذا المعدل ينقص بالتدريج بمرور الزمن ، حتى يصل الى معدلة المعروف في البالغين .

ومن الإقاعات او العمليات التي تتم في فترات زمنية محددة نذكر التنفس ، وبعدد كريات الدم التي تصل الى ادناها في الساعات الاولى من الصباح ، ثم ترتفع الى اقصاها في النهار . . وافراز اللعاب الذي يرتفع عند قيامنا من النوم ، ليجابه متطلبات النشاط اليومي ، ولا ننسى أيضا أن نذكر أن الصفاء اللعابي قد يبرز عند بعض الناس في اوقات محددة ، وفي غيرها قد يصيب اللعاب تكاسل وبلادة ، كما أن المخ يحتاج فترة نشاط كهربية غير مفهومة كل دقيقة ، اصف الى ذلك أن موجات المخ التي تظهر في جهاز رسم المخ الكهربائي تكرر نفسها على فترات زمنية قصيرة ومحدودة ، وكانا هي أيضا تنبض بالنشاط كما تنبض القلوب ، مع الفرق طبعاً بين نبض هذه وتلك .



**ومن علامات الساعة البيولوجية المبسطة تبرز الدورة الشهرية عند أنثى البشر ( وكذلك الحيوان ) ، نكل ٢٩ أو ٣٠ يوما تلعب الهرمونات لمبتها بتوافق وتناسق عجيبين ، فترتفع تركيز هرمونات ، وينخفض غيرها ، وما انخفض بمودالى الارتفاع من جديد حتى يصل الى غاية اكتماله ، والواقع أن الهرمونات هنا تبدو وكأنها هي تنمو ( تتركز ) كما ينمو الهلال الوليد ، حتى يصير بدرا مكتملا ، ثم اذ به ينقص شيئا فشيئا . حتى يعود الى المحاق ، وكذلك « تشرق » هرمونات « وتاقل » أخرى ، وما بين شروق وافول يزيد التركيز في هرمونات شيئا فشيئا . او ينقص في غيرها شيئا فشيئا ، وكل هذا يتنفي تسعة وعشرين يوما ، وكأنها أجسام الأنثى قد اكتسبت توقيتا قمريا ، كما ان الولادة تتم بعد تسعة أشهر كاملة ، اى كأنها ظهور الجنين يشير الى الزمن ، أو أن الزمن يشير الى حجم الوليد ونموه وتطوره ، وهكذا تسمى الامور بدقة وتوازن يدعوان حقا الى خشوع فكرى أصيل .**

وكيفنا هنا ما قدمنا من الانسان ، وسوف نتضح لنا الحقيقة اكثر في النبات والحيوان .



### دقات قلب المرء !

أحيانا ما يحمل الشجر بذور العلم ، ومن هذا الشعر الذى ينطق به شاعر ملهم قوله في ربط الزمن ببيولوجية الايقاع في القلوب :

**دقات قلب المرء قائله له ان الحياة دقاتك و—وان**

وأيا كان المعنى الذى يقصده شاعرنا ، فان القلب وحده لا ينبض ولا يلقى ، بل ان النبض قد يكون شيئا متوارثا فى الخلايا ذاتها .. فانقسام الخلية يتم فى زمن محدد ، ثم ان هذا الزمن يختلف بين مخلوق ومخلوق ، فمن الخلايا ما تنقسم كل ربع او نصف ساعة ، أو ساعة ، او بضع ساعات ، أو يوم ، أو ما شابه ذلك ، لكن هذا الانقسام يتطلب العديد من العمليات الكيميائية المعقدة التى تتم — فى توافق — على فترات زمنية محددة ، وهي هنا ايضا أشبه بالتروس فى ساعة ، والساعة من صنع أيدينا ، وقد نصنعها لتسرع كما نشاء ، أو تبطيء كما نريد .. المهم هو انضباطها مع الزمن الطبيعى بمساريتها لاحكامه ... وكذلك تختلف خلايا عن أخرى ، فمنها ما « تدور » عملياتها بسرعة ، فتؤدى الى انقسام سريع ، ومنها ما تبطيء ، أو ما بين ذلك تكون الامور .

لكن دعنا من الخلايا الى حين ، ولنعد الى قلوبنا أو قلوب الحيوانات ، ولنسأل : ما الذى يتحكم فى هذه القلوب ، لجعلها تدق دقات تفصلها فترات زمنية محددة ؟

الذى يتحكم فى ذلك شيء صغير يمكن تشبيهه برفاص الساعة ( مجرد تشبيه ) ، وهو يتكون من عقدة صغيرة قوامها نسيج خاص على الأذن الايمن للقلب ، وفيها تكن عدة آلاف من الخلايا ذات النشاط الكهربى المميز ، تسمى منظم ضربات القلب Pace Maker ، او منظم خطواته او دقاته ، ولهذا المنظم أهمية كبرى على حياتنا ، فان انتظم ، انتظمت قلوبنا ، وان

45

**القليلة النابضة بذاتها ، وكأنها هذه القلة القليلة تشير الى كل الخلايا لتنبض وتعرف إيقاعية رتيبة ، أو كأنها هي بمثابة « المايسترو » الذي يوجه الفرقة الموسيقية لتعزف سيمفونيتها .**

ويتضح من تجارب أخرى ، أن تلك الخلايا النابضة في محاليلها كانت في الأصل تدخل في تكوين منظم القلب ، والخلايا غير النابضة والكثيرة هي التي تكون عضلات القلب ، ثم أن هذه الخلايا النابضة قد شوهدت وهي تنبض عند بدايات تكوين قلوب الأجنة ، لكن ما الذي يدفعها لتنبض ، فلا أحد يعرف ، كل ما عرفناه أن نبضها قد يسرع ويبطئ حسب الرسالة الواصلة إليها من الجهاز العصبي المركزي ، أما إذا تركت لحالها ، فإنها تنبض بمفردها ، وكأنها دقائقها أو نبضاتها تقول لنا « أن الحياة دقائق وفوان ! »



### والخلايا المعصيبة تعرف الزمن

وقبل أن نتعرض لحياة الكائنات التي تضبط حياتها مع الزمن ، كان لزاما علينا أن نقدم البدايات ، إذ يبدو أن الخلايا ذاتها تحتفظ في داخلها بمؤشرات غامضة لقياس الزمن ، ثم هي تستطيع أن تعرف كيف تتعامل مع الزمن !

فحركة القلب أو حركة منظمة زمن ، أو زمنه حركة ، وكذلك قد يتحول الزمن في الخلايا المعصيبة الى حركة ، ومن هنا ندنا قصة أخرى مثيرة من قصص الكائنات مع الزمن .

فكما قام هارارى ومساعدوه من قبل بتفكيك خلايا القلب ، ودراسة السر في نبضها ، قام عالم آخر يدعى **فيلكس شترومواتز** من معهد التكنولوجيا بجامعة كاليفورنيا بدراسة **أثر الزمن على حياة قواقع** ، وله يعرف أن كان يعني الزمن ، وبه يهتدى .

وتبدأ سلسلة التجارب بإحضار عدد من لقواقع البحرية الملتصقة على صخور بعض الشواطئ ، ثم وضعها في حوض به ماء بحر ، وعلى الحوض مصباح كهربى يضيء ويبطئ في فترات زمنية محددة ، ولقد بدأ شترومواتز تجربته بتقديم الطعام للقواقع في أوقات معينة . . أى في الثامنة من صباح كل يوم ، والثامنة من مساء اليوم نفسه ، وتقبل تقديم وجبة الافطار والعشاء ، كان يضيء المصباح لدقائق ، ثم يطفئه ، وهو يريد من وراء ذلك أن يدرب القواقع على أن أضاءة المصباح تعنى حفصو الطعام ، وبعد مرور عدة أيام ، تعلمت القواقع هذا الدرس البسيط ، فما أن يضاء المصباح ، حتى تتحرك هنا وهناك في انتظار ما يوجد به صاحبها عليها من طعام ، وهنا عرف شترومواتز أن كل شيء على ما يرام .

في الخطوة التالية أخذ العالم قواقعها وحطمه ، وأخرج من رأسه عقدة عصبية صغيرة ( هي مخه البدائي ) ، ونقص خلاياها بواسطة خيصة خاصة ، وأخذ منها خلية وحيدة صغيرة لا يزيد قطرها عن نصف المليمتر ( وهي بهذا أضخم من خلايانا العصبية بكثير ) ، ثم غرس في داخل الخلية سلكين رقيقين جدا ، وأصبحا فيها بمثابة قطبين كهربيين ، وأوصل السلكين بجهاز اليكتروني

حساس للغاية ، وبه يستطيع أن يقيس النشاط الكهروكيميائي الناتج من خلية العصبية المزولة ، والتي لا زالت تنعم بالحياة في محلولها .

وحدث شيء مثير ، فلقد انطلقت من الخلية « اليتيمة » نبضات خاصة سجلها الجهاز على أشرطة السورق التي تتحرك ببطء ، وبسرعة محددة مع مرور الزمن ، لكن هذه النبضات كانت ترتفع بشكل غير عادي في الثامنة من الصباح ، والثامنة من المساء ، وكان معدلها في هذين الوقتين يقع في حدود ٠٤ نبضة تظهر على هيئة خطوط مميزة ، ثم تبدأ في الهبوط التدريجي حتى يصل معدلها الى عشر نبضات في الدقيقة الواحدة .

وزيادة النشاط العصبي يعنى صدور تعليمات من الخلية ( او الخلايا ) العصبية لانجاز امر من الامور الخاصة بالنشاط الحيوى .. اى كانما هذه الخلية ( او غيرها من خلايا ) قد احتفظت في ذاكرتها بالديانة بالزمن ، واستطاعت ان تضبط زمنها البيولوجى على زمننا الارضى ، وان تحدد توقيت حضور الطعام بكفاءة عالية ، وكانما نشاطها الزائد في مرلتها - عند الثامنة من الصباح او المساء - بمثابة امر للخلايا المضلية في الوقوع لكي تتحرك وتبحث عن الطعام ، هذا رغم ان الوقوع ليس موجودا ، فلقد مات ، والقي في سلة المهملات ، لكن الخلية العصبية الحية لا زالت تحتفظ بذكرات الزمن ، ولا زالت ترسل اوامرها في توقيت متزامن مع توقيتنا ، لكن اوامرها تذهب ادراج الرياح ، او هى على الاقل تصب نبضا في جهاز الكترولى حساس ليوضح لنا ما يخفى علينا ، وما اكثر ما يخفى من السمع والعس والبصر والفؤاد .

**تلعب الصدفة احيانا دورا هاما في الكشوفات العلمية ،** ولقد لعبت هنا لعبتها مع خلية في قوقع ، اذ بينما كانت الخلية تلعلى اشارتها الزمنية كل صباح ومساء اختلطت معها اشارات اخرى تدل على نشاط زائد ، ولقد استمرت هذه الاشارات عدة ساعات قليلة ، ثم هبطت ، لكن الغريب ان هذه الاشارات كانت تعود كل يوم في الميعاد ذاته ، وكانما هناك ساعة زمنية موقوتة ومضبوطة ، او كانما هى تلق للخلية « جرسا » ، او تقول لها شيئا !

ولقد قادت البدهة شتروموازر الى ان هذه الايقاعية الزمنية المنتظمة ربما كان لها دخل في حركة من الحركات التى تحدث على هذا الكوكب ، وهذه بدورها تدفع الوقوع لكي يتحرك .. المهم انه بالحس العلمى استطاع ان يعلل ذلك بحركة المد اليومية التى تحدث في البحر ، وهذه ايضا موقوتة بزمن معين ، وعلى الوقوع ان « يضبط » ساعته البيولوجية على ذلك ، حتى لا تغم المياة ، وقد يثنق ويفرق ويموت ، لكن شيئا من ذلك لا يحدث ، فمتدما يحين موعد المد ، تسجل الخلية اليتيمة هذا الحدث ، لكن لاحداث العظيمة تتم هناك على شاطئ البحر . فتقرى الالاف من القواقع وهى تتحرك الى مواقع اعلى ، ومن وراء ذلك دافع زمنى غامض نطلق عليه اسم الساعة البيولوجية .

لكن شتروموازر - من خلال تجاربه الكثيرة التى استمرت وقتا طويلا - لاحظ امرا آخر غريبا ، ففى ذات يوم بدأت احدى الخلايا العصبية المزولة ترسل نبضات عصبية مثيرة ،

ثم توقفت ، ولما لم يستطع ان يجد تمليلًا مقولًا لما حدث ، سجل تلك الملاحظة الشاذة في مذكراته ، واستمر في تجاربه ومشاهداته الموهودة .

وذات يوم تكرر نفس الحدث الشاذ .. تكررت النبضات العصبية التي استمرت ساعات طويلة ، وأسرع شتروموآزر باحسار خلية أخرى ، وأوصلها بالجهاز عن طريق القطبين الكهربيين الرفيعين ، فلم يختلف سلوك تلك الخلية الجديدة عن اختها .. نفس النبضات العصبية !

ونظر شتروموآزر الى مذكراته ، فوجدان الفترة الزمنية بين ما حدث في يومه ، وما حدث من قبل ، كانت في حدود أربعة عشر يوما .. لكن ، ماذا يعني هذا ؟

لم يعرف ، ولا احد يعرف ، لكنه استمر في تجاربه ، ليري ان كانت هذه الظاهرة المعيرة ستتكرر مرة أخرى بعد أربعة عشر يوما أخرى ، وجاء اليوم الموعد ، ولم تتحرك المؤشرات على الجهاز ، واصيب شتروموآزر بخيبة امل ، فكان ان هجر العمل ، ولما عاد في اليوم التالي ، وجد لدشهته ان الخلية العصبية قد بدأت تسجل نشاطا رائبا .

هل يمكن ان تكون هناك علاقة بين هذا النشاط وذاك الزمن الذي يتكرر كل ١٤ او ١٥ يوما ؟ . ان هذه الفترة بالضبط نصف شهر قمرى ، وفترتان تساويان شهرا قمرى .. لكن ، ما دخل القمر هنا بالواقع ؟ .. هكذا ربما كان العالم يحدث نفسه ويتساءل .

له في الواقع دخل ، فالمد والجزر في البحر يحدث ايضا في نفس هذه الفترة الزمنية ، كما ان هذه الظاهرة - ظاهرة المد والجزر - لها علاقة وطيدة بالدورة الشهرية القمرية ، اى كأنما التوقع هنا قد اخنار التوقيت «الهجرى» او القمرى، وكأنما هو قد استوعب اوله ومنصفه ونهايته ، وعلى هذه المواقيت تتوقف حياته . وهذا التوقيت ذاته ، نرى له مثيلا في انثى الانسان ، اذ تنبعث من المنطقة المعروفة باسم تحت المهاد البصرى بالمخ اشارات عصبية في ازمة محددة ، وعلى الفدة النخامية تؤثر ، والفدة بدورها تبلغ ما استقبلت للفدة الاخرى عن طريق رسالات هرمونية محددة ( انظر دواستنا في هذا الصدد بمجلة عالم الفكر - العدد الثانى من المجلد السابع ، بعنوان : الهرمونات كواهم ولفات ) .. وكل هذا يحدث في ازمة معينة ، فتخرج البويضة ببيعاد ، وتستعد للتلقيح في زمن خاص ( عادة في نصف الدورة الشهرية ) ، وتموت بتوقيت اذا لم يتم التلقيح في غضون يومين او ثلاثة ، وينظف الرحم ويكسح ما فيه ببيعاد ، وتظهر دماء الحيض في فترة معلومة ، وتستمر لفترة معلومة كذلك ، لكن ذلك لا يعنى ان الاخصاب في الانسان يتم على حسب اكتمال البدر في السماء ، وان كان هذا يعنى الكثير جدا بالنسبة للكائنات الاخرى الاقل شأنا ، كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد .

ونعود بعد ذلك لتتساءل : وما هى العلاقة - اذن - بين نشاط خلية في عقدة مصيبة لتوقع وبين المد والجزر ، وبين القمر ؟

لان الجاذبية القائمة بين الارض والقمر تؤثر على مياه البحار والمحيطات ، فتشدها وتحدث مدا ، او تتخلى «تقبضتها» عنها ، فيكون جزرا ، وتكرر هذه الظاهرة في كل يوم

مرتين ، لكن هناك موجات عالية من المد تحدث كل ١٤ او ١٥ يوما ، وذلك عندما تقع الارض والشمس والقمر على خط واحد ، وعندئذ يكون تأثير الجاذبية على المياه شديدا ، فتسحبها الى الشاطئ ، وتصبح في اعلى مستوياتها ، وعندما تتحرك هذه الاجرام السماوية ، وتأخذ مواقع جديدة ، تخف قوة الشد عن المياه ، فتعود الى انخفاضها ، وهو ما نسميه بحركة الجزر ، وطبيعي ان توقيت المد والجزر يختلف باختلاف الموقع الجغرافي ، ولكل موقع جغرافي زمن ، ولكل وقوع في كل موقع زمن محدد ، ولا بد ان يكون لكل كائن منها توقيته بالساعة واليوم والشهر ، وان هذا التقويم الزمني يحتفظ به في ذاكرته على هيئة ساعة بيولوجية معقدة ، لترشده سواء السبيل ، فما ان تجيء ساعة الصفر الا ويدق له زمنه دقائق الخطر ، وهذا بالضبط ما اظهرته لنا خلية وحيدة موزولة ، واحتفظت به كجزء من تكوينها ، حتى اذا جاءت الساعة او اليوم الموعد ، لم تنسى ما يجري على شاطئ البحر ، فتظهره على جهاز خاص ، وعندما يتوجه العالم الى الشاطئ ، يجد المد بالفعل قد ظهر ، فيعود ليتدبر سرا غالبا من اسرار الحياة على مستوى خلية وقوع ، ونعود نحن بدورنا الى آية كريمة قد توضح ايضا هذا المعنى « **اليوم نخضع على افواههم ، ونكلمنسا انبيهم ، وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون** » . .

اي ان المعلومات هنا قد تستخلص ، ليس فقط على مستوى يد او عضو ، بل ايضا على مستوى خلية في وقوع . . خلية تعرف معنى الحركة والزمن والخطر والحياة ، حتى ولو كانت معزولة في معمل .



### وبالتوقيت القمري يتناسلون

ولا شك ان التسجيلات الزمنية على مستوى الخلية ، لها انعكاسات مباشرة او غير مباشرة على سلوك الكائن الحي ككل ، ليس فقط في تجنب الاخطار ، او البحث عن الطعام ، ولكن ذلك يمتد ايضا الى اختيار التوقيت الامثل للتزاوج ، او لانجاب المذرية في زمن مناسب ، او للهجرة الى اماكن معروفة طقسها مقدما . . الى آخر هذه الامور التي تحدد صلاحية النوز للاستمرار في طوفان الحياة ، او تخلفه عن الركب ، فيكون مآله الزوال والاندثار ، وكل هذا محسوب ومقدر بعامل الزمن .

ولكى نوضح ذلك ، كان لا بد ان تقدم حالتين او ثلاثا ، ليتبين لنا كم هو رائع هذا الخلق ، وكم هو منظم !

هناك نوع من المحار ( Oyster - واسمه العلمي Ostraea edulis ) السدى يستطيع الانسان اكله ، ويقوم على العناية به وتربيته. هذا النوع يضع بيضه بالآلاف ، وبعد حوالي ايام ثمانية يفقس البيض ، وتخرج منه اليرقات لتقضي وقتا قصيرا للغاية عائمة وهائلة على سطح الماء ، ثم بعدها تهبط على القاع ، لتلتصق بشيء صلب . ولقد عرف الهولنديون وغيرهم عن ذرية المحار هذه الحقيقة ، فكان ان جهزوا لهارنوقا او انابيب فخارية لتستقبل المذرية ، فتلتصق عليها ، بدلا من لجوئها الى القاع الطيني للخلجان البحرية غير المميقة ، وبهذا يستطيعون

الحصول عليها - بعد نموها - بطريقة سهلة واقتصادية ، فما عليهم الا ان يرفعوا هذه الرفوف من القاع ، فاذا امامهم صيد كبير وكثير

لكن هذا ليس بيت القصيد ، انما قصدنا ان نوضح معنى التوقيت الزمنى فى حياة تلك الكائنات ، وهذا لن يتأتى الا بالمشاهدة والتجربة والتدوين ، ولقد استمر احد علماء الحيوان يدرس الامر دراسة مستفيضة ، وعلى امتداد سنوات طويلة ، ولقد خرج من دراسته بنتائج مثيرة ، عليها تنفع الصيادين ، فيضبطون زمنهم مع زمن ظهور ذرية ذلك النوع من المحار ، وبهذا يستقبلونه اناء هبوطه على رفوفهم ، بدلا من ان يستقبلوا عليها كائنات اخرى ليس لهم فيها من فائدة .

على الصيادين ان يتوقعوا ظهور « اعظم ذرية المحار فيما بين ٢٦ يونيو و ١٠ يوليو من كل عام ، وان يكون ذلك بعد عشرة ايام من ظهور القمر كبدى فى السماء ، او بعد عشرة ايام من ظهور الهلال » . . . هكذا يحدد عالم الحيوان .

وقد يبدو لنا ذلك وكأنما فيه شيء من مبالغة او خرافة ، لكنها هى الحقيقة التى لا مفر منها ، اذ ان ظهور اسراب اليرقات بعد ايام ثمانية مروض البويضات ، معنى - من عملية حسابية بسيطة - ان وضع البويضات يتم بعد يومين اثنين من بلوغ القمر بدرا ، او بعد يومين اثنين من ولادة هلال جديد .

ان الزمن هنا ايضا مرتبط بالشهر القمري ، وهو ايضا ذو علاقة وطيدة بوجة المد البحرى التى تحدث هناك فى فصل الربيع ، وهذا معنى اكثر ان يتم تحديد وقت التزاوج بين الذكور والاناث بدقة وكفاءة . لكن ما هى الاداة التى تؤثر فى هذا التوقيت البيولوجى المضبوط الذى تحتفظ به هذه الكائنات فتجعلها تتقابل فى يوم موعود ؟ لا احد يعرف ذلك يقينا ، وكل ما قيل فى هذا المجال لا يخرج من كونه عوامل طبيعية وبيئية تؤثر فى الساعة البيولوجية وتضبطها ، ومن هذه العوامل يذكرون ضغط الماء ودرجة الحرارة وسقوط الشمس . . الخ .



### بالولو والقمر !

بينما كان البحارة المساحون لكريستوفر كولومبس - فى رحلته الاستكشافية حول العالم - يخترقون بحر الكاريبي فى سفينتهم سانتا ماريا ، لاحظوا فى يوم ١١ نوفمبر عام ١٤٩٢ سطح البحر وهو يضيء باضواء عجيبة خافتة . وعندما اقترب البحارة ، ودخلوا هذه المياه ، الغريبة ، لاحظوا حشدا هائلا من ديدان مضيئة ، وتساءلوا : ترى . . وكيف ظهرت هذه الحشود الهائلة . . . واين كانت تختفى ؟ . . ولماذا جاءت لتسبح فى هذا الوقت من الليل بالذات ؟ . . الى آخر هذه الاسئلة الحائرة التى لم تلق جوابا شافيا الا بعد مئات السنين . . وما قصتها - هى الاخرى - اذن ؟

الواقع ان هذه الديدان العجيبة - ديدان بالولو Palolo ليس مكانها السطح ، بل تسكن بين الشعب المرجانية في المحيط الباسفيكي ، وعندما تحين الليلة السابعة عشرة من الشهر العربي ، وبعد غروب الشمس بأربعة وخمسين دقيقة بالتمام والكمال ، تنطلق الديدان من مخاضها بالملايين ، وكأنها هي جميعا قد ضيقت ساعتها البيولوجية بالدقيقة ، وفطرت توقيتها الزمني بالساعة واليوم والشهر ، ليسر كل شيء الى مدهاء العظيم ، وكما ندر له ان يكون !

وتخرج « المذارى » أولا من مساكنها ، وتطلق للذكور أضواءها ، فتخرج الذكور على هذا النداء الضوئي من جحورها ، والى انائها تنطلق ، وبسرعة ثابتة ترتفع ، حتى اذا أصبحت على عسق خمس يارات من انائها ، انطلقت بدورها ومضات متقطعة من ضياء ، والومضات ببنائية لفة تفهمها المذارى ، وتدور الذكور حول الاناث ، والاناث تجذب الذكور ، والكل يتحرك ، وكأنما هو يرقص ويدور ، ويضيء ويطفئ ، ويطفئ ليضيء .

والتوقيت هنا غاية في الاهمية ، فعلى انضباطه تتوقف مجيء اللرية ، وبه يثبت النوع وجوده وكفائه في تعامله مع الزمن ، بدليل ان دودتنا هذه لازالت تواصل حياتها منذ ان ظهرت على الارض من مئات الملايين من الاموام ، ولا زالت حتى يومنا هذا تقوم برقصاتها المضيئة عاما في اثر هام .

ولا بد ان يقام هذا الجمع العظيم من المهرجان الراقص في مكان واحد ، لان التلقيح هنا خارجي ، بمعنى ان الخلايا الجنسية الذكرية والانثوية تفرز في الماء في زمن محدد ، فتصبح الفرصة مواتية لتقابل هذه مع تلك ، ولتأتي من وراء ذلك اجيال من المخلوقات لتعمر هذا الكوكب العظيم .

وفي النهاية يسدل الستار على هذه الديدان ، فتذوى وتظلم وتموت ، لكن بعد ان تكون قد ادت رسالتها ، ووهبت الحياة لغيرها ، وبهذا يذهب القديم ، ويأتي الجديد . . ياتي بساعته البيولوجية في الدقيقة الرابعة والخمسين بعد غروب شمس اليوم السابع عشر من التقويم الهجري ، وهو نفس التوقيت الذي سارت عليه اسلاف هذه الديدان ، قبل مئات ملايين السنين من ظهور الانسان !

هنا يذكر لنا العالم الروسي ا . ايم في مؤلفه « ساعة الطبيعة الحية » ان البحر الاسود ايضا يحتوي على انواع من الديدان القريبة ، وهذه لها مع التوقيت القمري شان آخر ، فبعض الانواع ترتفع الى السطح في الايام الاخيرة من التربع الاول للقمر ، وفي الايام الاولى من بلوغه بدرا ، في حين ان انواعا اخرى تظهر في الايام الاخيرة للمحاق ، والايام الاولى من مولد هلال جديد ، وتكرر هذه الايقاعية الزمنية بتوقيت فريد ، ولا تخل او تمنع المواعيد ، وكل هذا من شأنه ان يلحق الركب بطروف مناسبة ، لدرجة الحرارة او الطعام او التزاوج او تائسر المد والجزر ، او ان يفسح كل نوع المجال لغيره ، الى آخر هذه العوامل التي قد تحيي وقد تميت .

ويذكر لنا لوريس ومارجرى ميلن في كتابهما « حواسي الحيوان والانسان » ان احد انواع التواقع المزود بما نسميه الساعة الزمنية التي يقيس بها اوقات المد والجزر بدقة تامة ،



هذا النوع يحتفظ دائماً بالتوقيت الذي نشأ عليه في بيئته ، ذلك ان هذا التوقيت يختلف من مكان الى مكان ، ثم نراهما يضريان مثلاً بوقع نقل من نيوانجلند في باخرة ، ووضع في علبه خاصة مزودة ببيئة قريبة من بيئته التي جاء منها ، حتى وصل الى معمل يبعد عن موطنه مايقرب من ١٦٠٠ كيلو متر ، ورغم ذلك لم ينس التوقيت الذي كان يكيف به حياته عند حدوث المد والجزر . ولقد عرفنا ذلك من سلوك الكائن ، اى من انفراج صدفته ، ومعدل استهلاكه للاوكسجين ، فدانما ابدا ، وفي توقيت محدد ومطابق تماما للتوقيت الذي كان يحدث فيه المد والجزر في موطنه ، كان الكائن يفرج صدفته ، ويخرج منهما برأسه ، ثم يتحرك ويستهلك اوكسجيناً زائداً ، ثم يعود الى الخمول والسكينة ، وتضيق صدفته .. كل هذا كان يتم حسب جدول زمني لا يختلف عن الموطن الذي عاش فيه ، رغم انه قد ابتعد عنه مسافات هائلة ، وكانما الزمن كان مسجل في ذاكرته البدائية .



### وللزمن على الشاطئ بصمات

ومن اقرب الامور اشارة للفكر حالة نوع من السرطانات الذي يعيش على شواطئ البحار والمحيطات ويعرف باسم السرطان عازف الكمان Fiddler Crab . ولقد سعى بهذا الاسم الغريب ، لانه يملك مخلباً واحداً كبيراً لا يكف به عن حركته تشبه حركة اليد وهي تضرب على اوتار الكمان .. المهم ان لهذا المخلوق قصة عجيبة مع ضبط الزمن ، فهناك من يستطيع ان يمسك واحداً منها ، وبذلك على وقتك اليومي دون ان ينظر الى ساعته ، بل هو يخبرك بذلك من « ساعة » ملونة عجيبة تنتشر على جسم هذا السرطان ، فكلما ارتفعت الشمس في الافق تغير لون بشرته من الاصفر الفاتح الى البني الخفيف ، حتى اذا كانت الظهيرة ، وصل لونه الى البني الفاق ، ثم ينحسر اللون تدريجياً حتى مغرب الشمس ، ويعود في الليل الى لون يشبه لون العاج ، ومن الغريب ان بعض الناس يستطيع ان يقدر الزمن من انتشار اللون بدقة تصل الى ساعة ، او ربما نصف ساعة ، فيقول لك مثلاً : ان الساعة الآن تقع في حدود العاشرة صباحاً بتوقيت « بشرة » السرطان !

وقد يقول قائل : ولماذا نفترض وجود ساعة بيولوجية ، ولا نفترض ان اثر ضوء الشمس على بشرة السرطان هو الذي يحدد لونه ؟

والواقع ان هذا التساؤل الوجهي مردود عليه من خلال التجربة العلمية ، فهي الحد الفاصل غالباً بين التكهنات وبين الواقع ، فلو انك اخذت عدداً من هذه السرطانات ، ووضعتها في المعمل بعيداً عن البحر وعن الشمس او غير ذلك من مؤثرات ، فان التوقيت الزمني يشتغل تلقائياً من الداخل ، ويؤثر على درجة الالوان ، وبحيث تستطيع انت - لو كنت معزولاً عن العالم - ان تعرف الضحى من الظهيرة من العصر دون ان تمتلك اى مؤشرات الزمن التقليدية ، اذ يكفيك سرطاناً ، ووطونه المتغير والمساير للزمن ، يعطيك فكرة عن مرور الزمن .

ولا شك ان هذا دليل جديد على حقيقة هذه الساعة الفامضة التي تستطيع ان توضح زمنين : زمنا شمسيا او يوميا ، وزمنا قمريا ، وهذا الاخير يوضح للسرطان حركة المد والجزر اليومية التي تحدث كل اثنتى عشر ساعة ، ٥٠ دقيقة تماما .

وغنى عن القول ان اللون الفامق الذي يكتسبه السرطان نهرا ، انما يؤدى له فائدتين : فهو يحجبه عن اعين الاعداء الطامعة في لحمه ، لانه يتوافق تماما مع لون الارضية التي يعيش فيها السرطان ، مما يساعده على التمويه والخداع ، والفائدة الثانية : حماية له من الاشعة الشمسية ، وبالتحديد من الاشعة البنفسجية ، لكن تلك امور معروفة مع كثير من الكائنات ، ويبقى السر دائما قائما : كيف يحدد السرطان او غيره فترات الزمن ؟!

**هناك دراسات كثيرة اجريت في معمل علم بيولوجيا البحار بالقرب من وودز هول بماساشوسيتس بالولايات المتحدة على هذا النوع من السرطان ،** فعندما تبدأ موجة المد في الارتفاع ، فانها ترتفع اولاً في مدخل خليج واسع يعرف باسم خليج بوزاردز ، ومن الخليج تندفع مياه المد الى الداخل في قناة طويلة ، فتصل الى نهايتها بعد مرور اربع ساعات ونصف ساعة .. ولقد جمعت سرطانات من بداية الخليج ومن نهاية قنائه ، واحضرت الى المعمل القائم هناك ، والى هنا يظهر سر غريب ، فالسرطان الذي جمع من بداية الخليج يوضح زمن موجة المد ساعة وصولها اليه ، في حين ان السرطان الذي كان في الداخل ، سجل زمنا متاخرا قدر بأربع ساعات ونصف ساعة ! .. اى على كل سرطان ان يكون لديه مبادئ طيبة عن حساب الزمان والمكان ، وعلى حساب التوقيت القمري ، او موجة المد والجزر اينما حلت ، وفي اى زمن تمت .

**اغرب من ذلك وأعجب ان السرطان يؤخر زمن ظهور اللون كل يوم بمقدار ٥٠ دقيقة ، وهو** بذلك كأنما يريد ان يضبط « ساعته البيولوجية » على التوقيت القمري المرتبط بحركة المد والجزر ، ونفس هذه الظاهرة تحدث ايضا في معمل العلماء ، حيث لا شمس ، ولا شاطئ ، ولا مد ، ولا جزر ، والتوقيت بين السرطان وبين المد مضبوط الى درجة كبيرة ، ذلك ان المد يتأخر كل يوم عن سابقه بمقدار ٥٠ دقيقة وعلى السرطان ان « يسجل » ذلك عن طريق ساعته البيولوجية !

**اى ان لون السرطان يتحدد بزمنين : زمن شمسي (٢٤ ساعة) ، وزمن قمري ، وهذا الاخير** يتحدد فيه حركة المد ( ١٢ ساعة ) . وبعملية حسابية بسيطة يتضح ان لون السرطان لا بد ان يسرى في دورة يومية كاملة حتى يصل الى اقصى درجات العمق اللوني ( غامق جدا ) بعد حوالى خمسة عشر يوما . وهذا ما وجدته العلماء بالفعل ، فتأخر ظهور اللون ٥٠ دقيقة في كل يوم ، ولادة ١٥ يوما ، يعيد دورة قمرية زمنها ١٢ ساعة ، وهى قريبة جدا من الزمن القمري الذي اوضحناه سابقا ( ١٢ ) .. صحيح ان العملية الحسابية هنا قد لا يراح لها العقل الانساني كثيرا ، لكن السرطان كأنما يحسبها بالدقيقة والساعة واليوم ، ودون ما حاجة الى ورقة او قلم او الام بعمليات حسابية !

لكن .. لماذا كل هذا ؟

لأن لهذه السرطانات « مساكن » تحفرها تحت الرمال ، والمدة بالنسبة لها طوفان . وحتى لا تؤخذ على غرة ، كان لا بد لها من توقيت زمني يسير جنباً الى جنب مع حركة المد ، أو دورة القمر مع هذا الكوكب ، ومن الملاحظ دائماً أن تلك السرطانات « تضبط » ساعتها البيولوجية أيضاً مع عملياتها الحيوية ، لأن مجابهة « الطوفان » تحتاج الى مجهود ، والمجهود طاقة مبدولة ، ولكي يكون هناك مزيد من المجهود أو الطاقة ، كان لا بد من عمليات احتراق زائدة ، والاحتراق يحتاج الى أوكسجين ، ومن أجل هذا ، وقبل حلول المد أو الطوفان ، يبدأ استهلاك الأوكسجين في الارتفاع وهذا ما يحدث بالضبط ، حتى ولو كانت السرطانات معزولة في معامل العلماء وبعيدا عن الشواطئ ، وعن الطوفان ، لكن الأمر كله مردود الى ساعتها البيولوجية المتزامنة مع عملياتها الفسيولوجية ، فمتدما تأتي ساعة الخطر ، تردد الى الوراء حتى لا تمرها المياه ، وقد نخشي في جحورها مرة أخرى ، وهي لا تستطيع أن تخرج لكي تلقى نظرة على حركة الجزر ، أو انحصار الماء بعيداً ، فنظرها ضعيف ، وقد لا يزيد مجاله من مدة امتار أو أقدام ، ولكن الأمر قد دبر لها أعظم تدبير ، ففي ساعتها البيولوجية توقيت آخر للجزر ، وعندما تأتياها الساعة الموعودة ، تخرج من « مساكنها » كجراد منتشر ، فلا أحد فيها ينادي على أحد ، لكن كل سرطان يحمل في جوفه ساعة مضبوطة مع الساعات الأخرى - نغنى مع السرطانات الأخرى ، ولكل مجتمع سرطان في أي مكان بالعالم زمنه أو ساعته التي تختلف عن السرطانات الأخرى ، ذلك أن حركة المد والجزر تختلف من موقع الى موقع ، كما سبق أن معنا الى ذلك فيما سبق .

وخروج السرطانات جميعا في زمن قدرته لها الحياة تقديراً ، ثم زحفها كجيوش غفيرة وراء المياه المنحصرة ، ليس من قبيل اللعب أو التسلية ، ولا هو ضياعا للوقت ، بل عليه تنوقف حياتها .. فطوفان المد يأتي معه بعض خيرات البحر ، وعندما ينحصر في حركة جزره ، يترك بعض الخيرات رزقا طيبا سهلا لسكان الشواطئ ، ووراء هذا الرزق تخرج السرطانات في مواقيتها ، لتأكل مما رزقها خالقها حللا طيبا .

لكن دعنا نقدم صورة أخرى أكثر إثارة لاستخدام تلك الساعة المعجبة مع سمكة لها في حركة المد والجزر مارب أخرى .

• • •

#### موعدنا على الشاطئ

ومن أغرب الظواهر التي على هذا الكوكب ظاهرة سمكة غريبة لها مع المد والجزر قصة أخرى مختلفة ، أو بتعبير أدق : لها مع الزمن مفامرة أكثر إثارة من مفامرة السرطان مع الطوفان ، فالسمكة لا تخشى الماء ولا الطوفان كما تخشاه السرطانات ، لأن حياتها قد تكيفت مع الماء ، فإن تركته هلك ، وإن بقيت فيه سلمت ، ومع ذلك فهي تنزح لتتزوج على الشاطئ في موعد محدد ، ولا بد أن تحسب أيضاً « الطوفان » أو حركة المد والجزر حساباً ،

نفرابة هذه السمكة العجيبة أنها قد اتخذت من رمال الشاطئ « أرحاما » لتحضن بويضاتها حتى تكتمل أجنة ، وإلى هنا - وبعد توقيت معلوم - تأتي لحظات حياتها الحرجة ، فقد تصبح لها « الأرحام » قبورا ، تعني أنها قد تموت بين حبيبات الرمل بالملابن ، وقد يودي ذلك إلى انقراض نوعها ، لكن نوعها لم ينقرض حقا ، فقلقد أثبتت وجودها على مر مئات الملايين من السنين ، والفضل في ذلك يرجع لحياة عاشت على دقة التوقيت ، واحترام الزمن !

**السمكة التي نحن بصدد اسمها « الجرونيون » Grunion ، أو الجسرون ،** ويبلغ طولها شبرا أو أقل قليلا ، وهي غير موجودة في مياهاا العربية ، فموطنها الأصلي يمتد على الشاطئ الجنوبي لكاليفورنيا ، وهناك يشهد الناس فصلا مثيرا من تمثيلية ضخمة تؤدها الحياة على مسرح هذا الكوكب ، والذين شاهدوها لن ينسوها أبدا ، وقد تبقى محفورة في ذاكرتهم ما امتدت بهم حياة .

يلكر العالم البيولوجي الروسي **أيجور كيموشكن** في كتابه « رحلات الحيوان » وصفا مثيرا لهذا المشهد فيقول « عندما يحين موعد خروج السمك لوضع البيض على الشاطئ ، فإن هذا الحدث تتناوله الصحف ، وتذيعه لإذاعة ، ربما هكذا : « سيظهر الجرونيون باكرا عند منتصف الليل » ! .. وعندما يحين الموعد ، وتلق الساعات مؤذنة بانتصاف الليل ، تكون الآلاف السيارات متراصة على طول الشاطئ ، وقد أوقد الناس نارا ، رغم أن ضوء القمر ساطع ، وكلما جاءت من المحيط موجة لتضرب الشاطئ ، تأتي معها بأسراب كبيرة من سمك نضي يلمع في ضوء القمر ، أو في ضوء نار البشر ، وعندما تعود الموجة ، وترك السمك ، فإنه يرحل على الرمال ، وبينما تعود الأمواج برغبتها البيضاء ، يأتي معها أفواج من السمك من وراء الأفواج ، وكأنه يخرج إلى أرضنا من مملكة نبتون !

ولقد بينت الدراسة أن السمكة الانسى المحملة ببويضات كثيرة تأتي مع الموجة ، وعندما تنحسر عنها تبدأ في التو واللحظة بحفر خندق صغير لتدفن فيه الجزء الخلفي والأعظم من جسدها ( شكل ٣ ) ، وتسرع بوضع بويضاتها في الحفرة ، وحولها ذكر أو ذكران أو ربما ثلاثة ، وعلى الرمال تقفز وتتلوى وترحف لتقترب من الانثى التي لا زالت في حفرتها مدفونة ، ويوجه الذكر نفسه ، ويطق بخلاياه الجنسية في « المخذع » ، لتكون الفرصة للتلقيح مهيأة أكثر ، ولا بد أن يفعل ذلك قبل قدوم الموجة من المحيط ، وبمثل هذا الوقت ، يحفظ خلاياه من التشتت أو الضياع ، فبويضات الانثى أولى بها من الأمواج ، وعندما تنتهي المهمة على خير وجه ، تأتي موجة ، فتخلخ الانثى نفسها ، وتترك نسلها ، فنفضيه حبات الرمال اللينة ، وتعود مع الذكور من حيث أتت راكبة موجتها إلى المحيط !

لكن .. لماذا كل هذا ؟

هناك في الواقع أكثر من سبب - كأنما الحياة تضع أمام عيوننا وتبرز لعقولنا خطتها الكثيرة والمتباينة التي قدمتها لمخولقاتها ، وكأنما لكل كائن سبله في الحياة ، وبحيث لاتأني الكائنات ناكله مكررة .. صحيح أن السمك يضع بيضه في الماء ، أو في أعشاش مائية يبننها من الأعشاب



شكل ٢

مسكه الجوزيون وقد جاء الى دماغ الشاوية مع الامواج يفسح اليوسفات للتزواج .. لاحظ الانثى وهي مدفونة في الرمل ، وحولها كحف الدبور لتلقيح البيض الذي يتسمم الاناث في العنقبة .

البحرية ، لكن أن تخرج سمكة بمحض ارادتها الى الشاطئ ، ثم تترك بويضاتها بين الرمال مدفونة وتعود ، فإن ذلك يدعونا حقاً الى مراجعة لنفس والفكر ، فهناك افكار أخرى غير تلك الافكار التقليدية التي « عششت » في أسماخنا من قديم الزمن !

فبويضات أو اجنة هذه الاسماك قد تضيع في مياه محيط لا يرحم ، أو قد تأكلها كائنات لا تشبع ، كما أن نمو هذه الاجنة يحتاج الى دفء وحرارة ، ولهذا اختارت الاسماك - لوضع بويضاتها - شهور فصل الربيع والصيف ( من مارس حتى اغسطس من كل عام ) ، ولهذا تلقى البويضات من حبيبات من الرمل الرطبة البيئة الناعمة الدفء والحماية ، وكانما هي - أي الرمال - بمثابة رحم ام يلف جنينه ، ويحفظه عليه .. صحيح أن « الرحم » الرملى بدائي ، لكنه فعال ، بدليل كل هذه الاجيال التي استمرت ملايين الاعوام .

ولكن السر الكبير الذي لم يتوصل اليه العلماء يكمن في التوقيت الدقيق ، فكاننا هناك من ينادي على هذه الجموع الهائلة في محيط واسع ، لكي تتجمع الى هذا الشاطئ بالذات في وقت محدد ، ودائماً ما يكون موعداً مع بداية مولد هلال جديد يوم أو يومين أو ثلاثة ، أو عند اكتمال القمر بدرًا في السماء أو بعد ذلك بيوم أو يومين أو ثلاثة أيضاً .. المهم أن يكون الفرق بين مولد الهلال واكماله نصف شهر قمرى بالتمام والكمال ، وعلى هذا التوقيت نصف الشهرى تتوقف حياة اللرية ، ولا بد من شيء يوضح للساعة واليوم والاسبوع والشهر والفصل وكل هذا مسجل لها في ساعتها البيولوجية ، فهي التي تدلّ عليها دقائقها ، لتنتقل هرموناتا ، وتوقف مبايضها من سباتها ، وتحشوها بالاف البويضات وتكون جاهزة لتضعها في منتصف ليلة قمرية أو بعد ذلك بأسبوعين ونصف يوم ، أي عند مولد قمر جديد ، وكل هذا يتم - كما رأينا - حسب جدول زمني محدد لا خطل فيه ولا قوضى .

وسر ذلك يتضح لنا عندما يتزامن المد والجزر مع الساعة البيولوجية ، ومع حركة الارض والشمس والقمر فعلى ساحل كاليفورنيا يبلغ المد مداه في مولد الهلال ، أو عند منتصف الشهر القمري ، وحينئذ تغمر المياه مساحات كبيرة من الشاطئ الرملى ، وفيها تتجمع ملايين الاسماك ، وتترك نفسها للاسوج ، ولتلقبها على نهاية الشاطئ ، حيث يكون المد قد وصل الى اعلى مستواه ، فتتناسل وتترك بويضاتها وتعود الى المحيط .

وعندما ينحسر الماء عن الشاطئ في خلال يومين أو ثلاثة ( في حركة الجزر ) ، تتعرض البويضات المدفونة لاشعة الشمس الدافئة ، وتبدأ في التشكل الى اجنة صغيرة ، ويكتمل نموها قبل التوقيت التالي لحركة المد الجديدة وهذه تحدث بالضبط بعد نصف شهر قمرى أو قمرى ، فنصل اليها المياه المرتفعة ، وعندما تداب الامواج نهاية الشاطئ ، تزيل الرمال عن هذه « الارحام » ، ثم تمرى الاجنة المكتملة وتزيل اغلفتها ، ومنها تخرج اسماكها الصغيرة ، فتسبح على الشاطئ ، وتتفدى على الكائنات الدقيقة ، وفي الوقت ذاته تأتي موجات من وراء موجات من آياتها وامهاتها التي وضمت بويضاتها منذ اسبوعين بين رمال الشاطئ .. تأتي مع كل نصف دورة شهرية قمرية ، حيث تحمل مزيداً من البويضات الناضجة ، وتعمل مثلما فعلت قبل ذلك ، وتقابل الابناء مع الآباء ، أو الجيل الجديد مع القديم ، ثم تنحسر المياه في ظاهرة الجزر ،

وتحمل معها الصفار والكبار ، وبها تعود الى المحيط ، ثم تكرر الدورة على فترات زمنية محددة بكل دقة ، وكأنها الحياة تضرب على « أوتار » الزمن ، لتعزف سيمفونية ذات إيقاع يثير العجب ، وفيها تجتمع سمكة ومد وجزرومن وراء ذلك تسرى حركة أرض وشمس وقمر وبهذا يصير هذا الكوكب .. حكمة بالغة .. فهل من منكر ؟ !!

وهكذا يتبين للعلماء ولنا ان الساعة البيولوجية حقيقة لا ريب فيها ، رغم أننا لا نستطيع ان ندرك اسرارها .



### ولها في الفجر حياة

والعلماء الذين يدرسون سلوك الحيوان ، وعلاقته بالبيئة التي يعيش فيها ، ثم التوقيت المضبوط الذي يجب عليه ان يستخدمه لكي يسائر الظروف المناسبة .. كل هذا وغيره قد اثار انتباههم الى مافي الطبيعة من اسرار تستحق الدراسة والبحث والمعرفة ، لان ذلك ياخذ بأيديهم ، ويوجههم الى التحكم في بعض صور الحياة ، لتكون في صالح الانسان ، كان يدفعوا مثلا الكائن الحي - نباتا كان او حيوانا - لكي يزهر ويثمر في غير اوانه ، او يخرج - من كونه - في توقيت محدد ، لكي يسهل ابادته ( كما في الآفات ) .. الخ

فدبابية الفاكهة او الدروسوفيلا *Drosophila* ، تخرج الى الحياة على هيئة حشرة دقيقة ورقيقة ، وكأنها هي لاحول لها ولا قوة ، ولهذا كان لا بد ان تستخدم التوقيت المضبوط لكي تخرج - ( بعد تطور يدوم ما بين ايام ثمانية وتسعة من بويضة الى يرقة الى عذراء ) - قبيل الفجر بساعة على هيئة ذبابة ضعيفة ، ولهذا التوقيت العجيب ما يبرره ، فالذبابة قد تفقد ماء جسمها الرقيق على هيئة بخار لو انها جاءت في الصباح او الضحى او عند الظهيرة ، ولهذا تخرج فجرا لكي تستفيد من الرطوبة الجوية التي تسيطر في تلك الفترة الزمنية ، ثم انها تستطيع ان تشد من اذر جسمها الرقيق في الساعات القليلة التي تسبق حرارة الشمس ، وما يتبعها من جفاف في الجو ، فتكتسب بشرتها شيئا من الصلابة والمقاومة .

والعلماء الذين درسوا التوقيت الزمني لهذه الذبابة الضعيفة يضعون بين ابدننا بعض معلومات طريفة ومثيرة . فلو اننا اخذنا بويضات هذه الحشرة ، ووضعناها في الظلام ، مع تهيئة كل الظروف الملائمة لنموها وتطورها ، فانها تفقد الاحساس بالزمن ، ولا تستطيع ان تتقبله كما يفعل اترابها ، واذا خرجت دون توقيت زمني مسبق ومناسب ، وربما يكون الهلاك من نصيبها .

ولكي يضبط هذا الكائن موعد خروجه من خدره ، فلا بد ان يحس وهو في طور اليرقة ( الدودة ) بشيء من ضوء ، حتى ولو كان الضوء على هيئة ومضة خافتة ، فهذه الومضة تتخلها الحشرة دليلا على ان الفجر سيلوح يوما ، فتخرج بعد ايام ، وفي نفس الومد الذي تعرضت فيه لومضة الضوء ، وكأنها هذه الومضة كانت بمثابة مؤشر الساعة الذي تحدد به الميلاد مقدما .

ولا شك أن الحشرة - في أطوارها المختلفة وتحت الظروف العادية - تضبط زمنها البيولوجي يوما بعد يوم ، ولها من شروق الفجر في الانضباط دليل ومعين ، فتضع بويضاتها في هذا الموعد لتتطور وتخرج بعد أيام حشرة يافعة في نفس هذا الموعد ( شكل ٤ ) ، وأحيانا ما تلم بها ظروف تمنع عنها ضوء الفجر أو النهار ، فتسير في نموها العادي ، لكننا نراها - قبيل خروجها من خدرها بأربعة وعشرين ساعة تؤخر هذا الخروج إلى أن « تأمرها » ساعتها البيولوجية بأن تخرج وعند الساعة المحدودة في الأربعة والعشرين ساعة الأخيرة - تبرز قبيل الفجر بساعة ، لتجهز نفسها ، تستعيد مقاومتها لكل ما قد يقابلها من ظروف تنال من ضعفها . .



#### وللصرصور إيقاعه الزمني

ولمة ساعة بيولوجية يتخذها الصرصور لوضع جدول زمني لنشاطه ، ويتخذ فيه من عاتق الليل والنهار له دليلا ( اليوم الشمسي ) ، ولهذا يبدأ نشاطه عند الغروب ، ويزيد تدريجيا حتى قبيل الثلث الأخير من الليل ، ثم يتضاؤل إلى أن تشرق الشمس من جديد ، فلا يكاد يرى .

وقد يجول بالخاطر هنا أننا نقصد الصرصور المنزلي ، وما هذا قصدنا ، لأننا قد أحدثنا له خلافا في ساعته البيولوجية كلما أضافنا مصابيحنا الكهربائية في أية ساعة بالليل أو النهار ولهذا نراه يظهر ويختفي دون توقيت زمني محدد ، رغم أن إترابه الذين يعيشون في المخازن التي لا تفتح إلا نهارا قد سارت على التوقيت المضبوط ، فيزيد نشاطها ليلا ، ويتوقف نهارا .

البحوث التي أجراها **دكتور ج. هاروكي** من جامعة كيمبريدج ببريطانيا أوضح لنسب كيف تستغل ساعة الصرصور البيولوجية ، ولقد بدأ الأمر كله بالملاحظة ، ثم بوضع الصرصور تحت سلسلة من التجارب لتعطينا الدليل على أن الساعة البيولوجية لا شك فيها .

ولقد جاء هاروكي بمدد من الصراصير ، ووضعها تحت ظروف محددة من الضوء والظلام ، وبحيث يتوافق ذلك مع فترات الليل والنهار ، فاكسبت الصراصير إيقاعا زمنيا وفسبولوجيا منظما ، فحيث تبدأ فترة الظلام ، يزيد النشاط ثم تختفي إذا حل الضوء .

لكن . . ماذا لو عرضها لإضاءة طويلة أو مستمرة ؟

هنا تفقد توقيتها الزمني ، وكأنما هناك خلل ، والخلل لا يقود لنتائج محددة ، بل تحل محلها نتائج متناقضة ومتضاربة .

ثم تأتي واحدة من التجارب المثيرة التي « يختلط » فيها زمن مع زمن ، ونمنى بذلك أن هاروكي قد أتى بصرصور له إيقاع زمني محدد ، ثم بتر أرجله حتى يمنع عن الحركة ، ثم جاء بصرصور كان قد أحدث فيه خلافا زمنيا واضحا ( عن طريق الإضاءة المستمرة ) ، وأوصل دورته الدموية مع الدورة الدموية لصرصورنا الكبير ذي الإيقاع الزمني المضبوط ( وذلك عن طريق انبوبة دقيقة للغاية ) .





شكل ٤

ولم أن ذبابة الفلاهة لا تمتلك دليلاً لقياس الزمن إلا أنها تضع بويضاتها بعمدلات أكبر عند الفسق ويظهر ذلك واضحا من هذا الجهاز الصادر وهو مقسم إلى ٢٤ ساعة، لكل ساعة وعاء خاص يستقبل البويضات من الحشرات الموجودة في الأنبوبة الزجاجية .

الصرصوران الآن يتجولان هنا وهناك ، مع ملاحظة ان الكسحيم يمتطى ظهر زميله المتحرك ، لانه مثبت عليه بشريط لاصق ، حتى لا يحدث الانفصال . . ويمر الزمن فيأتي زمن يتحكم فيه الزمن المضبوط في الزمن الذي به خلل ١ . . . . . معنى ان الصرصور الكسحيم ذا الإيقاع الزمني النظم ( الذي يسير جنباً الى جنب مع فترات الضوء والظلام ) ، قد اخذ من صاحبه المتحرك مبدأ المبادرة ، واستطاع ان يتحكم فيه بزمنه المضبوط ، فكان يحركه ويدفعه للنشاط ، او يوجهه للراحة والاختفاء ، وان دل ذلك على شيء ، فانما يدل على ان التوجيه الزمني يرتبط بمادة او مواد كيميائية معينة تسرى في الدم ، وتحدد النشاط الذي يعتمد بدوره على الزمن ، او تعاقب الليل والنهار .

ولم يترك دكتور هاركر الامر معلقاً ، بل ذهب الى ابعد من ذلك من خلال « تحريات » علمية اصيلة ، فتوصل الى تحديد عقدة عصبية صغيرة تحت مخ الصرصور البدائي ، ووجد بهذه عدة خلايا متخصصة في افراز هرمونات محددة ، وان توقيت افراز الهرمونات يتوافق مع الضوء الذي تستقبله هينا الصرصور ، فغياب الضوء ، يزيد الافراز ، ويؤجج النشاط ، ووجوده يفعل العكس تماماً . . اي ان السامة هنا ضوئية كيميائية فسيولوجية .

ولكى يتأكد هاركر من هذا الاستنتاج ، قام بفصل هذه العقدة العصبية من صرصور آخر مختل الزمن ، لكن بعد ان فصل راسه عن جسده حتى لا تشغل العقدتان في وقت واحد ، وهنا اعتدل زمن الصرصور المختل الزمن ، وظل اياماً وهو يسير بالعقدة العصبية او الساعة الزمنية للصرصور الآخر ، فكان ينشط عند حلول الليل ويخفى في النهار ، ثم انه كان يفعل الشيء نفسه ، حتى لو وضع تحت اضاءة مستمرة ، او ظلام مستمر ، فالذي يحدد له زمنه الان هي تلك العقدة العصبية التي تدرت من قبيل على « حفظ » التوقيت بين ليل ونهار ، وما يتبع ذلك من افرازات ذات ايقاع محدد ومنظم ، ثم ما ينتج عنه من نشاط او خمول .

بقى ان نذكر ان الصرصور المقطوع الراس لا يموت ، بل يستطيع ان يعيش اياماً ، على شرط ان نمنع التزيف في عملية البتر ، وهذا امر ميسر في حالة الصراصير والحشرات عموماً ، اضف الى ذلك ان التحكم العصبى فيها ليس مركزياً - كما هو الحال في الانسان والحيوان التقليدي ، بل ان لكل حلقة في جسم الصرصور « مراقبها » التي تخدمها ، وما دامت الخدمة فيها سارية ، فان هذا لا يمنع من تمتعها بالحياة اياماً .

والغريب ان للصرصور ساعة اخرى تؤثر في السامة الكامنة تحت مخه البدائي ، وهذه الساعة الجديدة ( من الدرجة الثانية ) قد تتأثر بالفترات الضوئية المتقطعة التي يتعرض لها الصرصور مجبراً ، كان ينتقل من مخبئه نهاراً ، ليلجأ الى مكان مظلم اكثر اماناً ، وهذا من شأنه ان يحرك في الصرصور « عقارب » الزمن ، فيؤخرها او يقدمها ، لان انضباطها - كما سبق ان قلنا - مرتبط بتعاقب الليالي والنهار ، والاضواء والظلام ، لكن ان تتدخل في ذلك فترة ضوئية اضطرابية ، فهذا يؤثر في العقسدة العصبية ، وقد يخل بالافراز والزمن ، ومن اجل هذا جاءت ساعتنا الثانية لتلغى ما قد يحدث في الزمن من خلل ، وموضع ساعتنا الثانية ليس في مخ الصرصور هذه المرة ، بل تقع خارج الراس .

### « وبالنجم هم يهتدون »

ومن اقرب الحقائق التي توصل اليها العلماء ان بعض الكائنات تستخدم النجوم في اسفارها الطويلة؛ لكن الذي اثار عقولهم ان الارض تتحرك بالنسبة للنجوم ، ولا شك ان هذه الحركة ستؤدى حتما الى حركة ظاهرة في هذه الاجرام السماوية فكيف يوجه الطير نفسه، ويحسب حركة النجوم التي يهتدى بها في السماء ؟

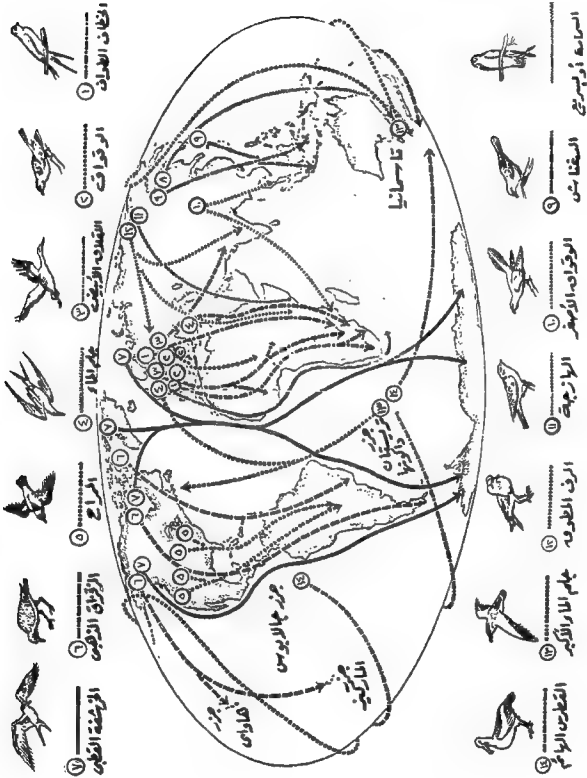
الاجابة قد تكون اقرب مما تتصور ، فطير يبدو وكأنما هو يمتلك في مخه آلة حاسبة لتحسب له فروق الزمن الناتجة من حركة النجوم الظاهرية ، وبهذه الفروق الزمنية يستطيع ان يغير في زوايا انطلاقه الصحيح ! .. كيف ؟

العالم كله يعرف الطيور المهاجرة من قديم الزمن، ففي كل موسم تحل بمض اتواعها ضيوفا علينا ، وقد تعيش بيننا اياما واسابيع ، وبعدها تختفي عن الانظار ، فكما جاءت من اسفارها فجأة ، تهاجر منا فجأة ، وهي تعرف بلادها او اهدافها التي جاءت منها تمام المعرفة ، كما تعرف ايضا كيف تجمع شملها وتمطي اشارة البدء في زمن محدد ، ثم تنطلق في رحلة جماعية قد تقطع فيها آلاف الكيلومترات ، اى ان رحلات الطير هنا ليست رحلات محلية ينتقل فيها بين مشه وبين مصدر رزقه ، ولا هي رحلات دولية ، ليعبر الحدود بين دولة ودولة ، لكنها رحلات تتم على مستوى القارات ، وفيها قد يهاجر الطير من قارة في اقصى الشمال ، الى اخرى في اقصى الجنوب ، واحيانا يوجه نفسه الى عدة جزر صغيرة في غياهب محيط واسع ، ومع ذلك يصلها في وقت محدد، ويعرف الطريق اليها اليها بدقة قد لا يتأهلها اذكيا البشر ( شكل ٥ ) ، حتى ولو حملوا معهم يوصلاتهم ومؤشراتهم !

والواقع ان للطير هنا زمنين ، زمن محلي ، وفيه يتخذ الشمس هاديا ومرشدا ، لكن احيانا ما تختفي الشمس وراء الغيوم ، وعندئذ لا نرى الطيور تعود الى موطنها ، فلنا منها ان النهار قد ولى ، بل هي دائما تستمر في السعى على رزقها ، ثم نراها قبيل الغروب وهي تحلق اسرابا في طريق العودة الى اشجارها ، او نلاحظها عائدة الى ابراجها ( كما هو الحال في الحمام ) .. اذن ، فما الذي يوجهها في الوقت المضبوط ، لتعود الى اعشاشها قبل ان يحل الظلام ؟

انها الساعة البيولوجية .. وهي — هذه المرة — تتزامن مع حركة الشمس الظاهرية نهارا ، ثم تعد ليل لساعاته ، حتى اذا برغت الشمس ، دب فيها النشاط ، وانطلقت ساعية على رزقها ، لكن عليها ان تحدد الاتجاهات والمسافات والزمن اللازم للسودة ، ولا بد ان تعرف ذلك تمام المعرفة ، حتى لا تقع فريسة للاخطاء القاتلة .

التجارب التي اجراها العالم الالمانى جوستاف كرامر عام ١٩٤٩ هو ومساعدوه في معهد ماكس بلانك لعلوم البحار البيولوجية بالمانيا ، قد اوضحت ان الحمام مثلا يدخلن الشمس دليلا ، وعليها يتوجه دائما ، ولقد نيمت هذه الحقيقة من تجربة نرى انه من الاوفى ان نعرض لها هنا باختصار شديد ، ليتبين لنا كيف يصل العلماء الى استنتاجاتهم ، فلقد احضر كرامر وطلاباه اقفاصا دائرية ، وبكل قفص حمامة اثنان، وفيه ايضا اطباق طعام صغيرة متشابهة



شكل ٥

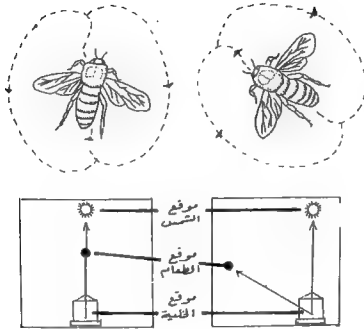
خريطة توضح طرق الهجرة لطيور العالم، لاحظ أنها تتجه إلى بعض الجزر البعيدة جداً عن موطنها.

تماما ، ثم انها تتوزع عند حافته على مسافات متساوية ، هذا ومن الامور الميسورة ان يدرب الحمام على اختيار اطباق الطعام والسعى اليها في اتجاهات محددة يمكن تسجيلها لتعرف كيف يوجه نفسه . المهم انهم وجدوا ان الحمام يفضل دائما ان يزور طبق الطعام الذي يواجه الشمس ، ولو حدث وادير القفص في اى اتجاه ، او بابة زاوية ، فان الحمام يختار الطبق الذى يقع في اتجاه الشمس ، فاذا حدث وجاء الغمام ، او اخفى العلماء قرص الشمس عن الحمام ، فانه لا يفضل طبقا عن طبق ، بل يدور بينها ، ويتوجه اليها في حركة اعتباطية لا توجيه فيها ولا نظام.

**لكن الامر - كما اوضحت التجارب الكثيرة - لا يتوقف فقط على اختيار الطير للشمس ليتوجه بها في اسفاره ، بل عليه ان يقوم بعملية حسابية ليعوض فيها التغير الظاهري لموقع الشمس في النهار ، ففي النصف الشمالي من الكرة الارضية مثلا ، نرى الشمس بعد شروقها وهي ترتفع وتجه في الفضاء نحو الجنوب قليلا ، ثم تعود لتغرب في الغرب ، ولهذا فعلى الطير اذا اراد ان يحدد اتجاهها خاصا ، فانه لا يعتمد على حركة الشمس الظاهرية اعتمادا كليا ، ولو فعل لما رجح ، بل عليه ان يغير زاوية اتجاهه بالنسبة للشمس ١٥ درجة كل ساعة ، وهذه محسوبة على اساس مقدار معدل تغير موقع الشمس مابين شروق وغروب ، ثم ان التجارب الاخرى التي اجراها علماء آخرون مثل **سلاور وهوفمان** و **كيتون** و **إيميلون** وعشرات غيرهم تشير الى ان ساعة الطير البيولوجية تستطيع ان تستغل باكثر من طريقة ، وفي اكثر من مجال .**

**فالطير مثلا يستطيع ان يتعامل بحاسته الزمنية مع فترات الليل والنهار التي تتغير بتغير الفصول ، ففي نصف الكرة الشمالي يأتي نهار الشتاء قصرا ، والليل طويلا ، وفي الصيف يكون العكس صحيحا ، وعلى الطائر ان يحسب فروق التوقيت ، فعليا تتوقف حياته ، ليس فقط في البحث عن الطعام ، والعودة الى موطنه الذي لم يبتعد عنه كثيرا ، بل يعتمد فيها على هجراته الطويلة ، وعلى انسب الاوقات التي يضع فيها بيضه ، وما يتبع ذلك من خروج الدرية في بيئة ملائمة . . طقسا وطعاما وحماية ، وكل هذا قد قدر تقديرا ، ليس فقط على مستوى الطيور ، بل على مستوى الحشرات والاسماك والحيوانات الثديية وغير ذلك من آلاف الانواع ، وفي كل هذا يلعب الزمن والتوقيت لعبته الابدية .**

والبحوث الكثيرة التي اجريت على **النحلة** مثلا ، توضح انها على دراية بتحديد الاتجاهات والمسافات والزمن ، وهي تستطيع ان تتخاطب مع اترابها عن طريق حركات خاصة تدور فيها وتلف في اتجاهات محددة ، وبسرعات مختلفة ، وفي ازيمة معينة ، وهذه الحركات يسميها البعض رقصة النحلة ( شكل ٦ ) ، وهي هنالا ترقص للتسلية او ضياع الوقت ، لكن رقصتها في الواقع لغة للتخاطب بين هذه الحشرات لتتهدى بها الى الامور التي تهما في حياتها . ولقد توصل بعض العلماء - من خلال تجارب محددة - الى ان النحل لا يحدد اتجاه الطعام فقط ، ولا مسافته او بعده عن خليته فقط ، ولا معدل هبوب الرياح التي قد تسخر مجهود اكثر ، وتأخيرا في العودة اعظم ، بل ان في بعض هذه الحركات تحديدا للزمن . . فسلالات الصباح معروفة ، وكذلك الظهيرة والمساء ، كما ان الزمن بين الخلية وبين مصدر الطعام لا بد ان يحسب بدقة ، حتى لا يحل الظلام على النحلة ، وهي في طريق العودة ، فتتوه ، وقد تفقد حياتها . ولكي



شكل ٦

تقوم النحلة بصفة حركات خاصة تسمى « رقصة النحل » ، وبها توضح لارائها اتجاه الشمس ، وزاوية الليل ، ومكان الطعام ، والمسافة التي تفصله عن الخلية ، وكل هذا يمكن تحويله الى احساس بالزمن ، لتستخدمه في ضبط مواعيدها حتي لا ياتي عليها الليل وتوفه .

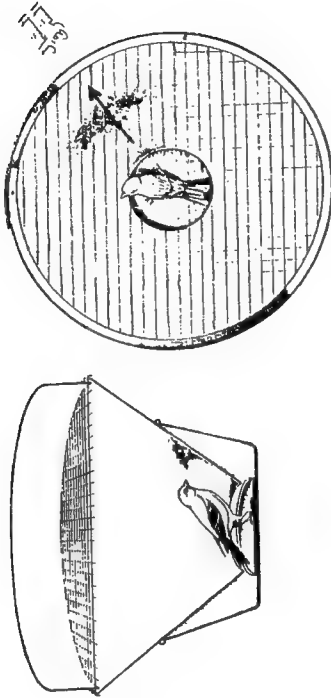
يتأكد العلماء من أن الساعة البيولوجية التي تمتلكها النحلة تحدد زمنا مضبوطا بالنسبة للشمس وزواياها ، قاموا بتعريض النحلة الى فترات ضوئية مصطنعة ، أو استخدام مرآيا عاكسة لتضليلها ، وعندئذ وقعت فريسة الخدعة ، واختلت ساعتها البيولوجية تبعاً لذلك ، واختل الاتجاه أيضاً !

كذلك لاحظ جوستاف كرامر أن بعض الطيور المهاجرة اذا وضعت في الجبس داخل اقفاصها ، ظهرت عليها علامات نشاط زائد في ذات الوقت الذي ستمد فيه اتراياها من الطيور الطليقة للهجرة الى مواطن بعيدة معروفة ، تماما كما فعل اجدادها من آلاف أو ملايين السنين ، وأن هذا النشاط يبلغ اشدّه اذا ما اقبل الليل ، اذ يبدأ الطائر في توجيه نفسه في اتجاه محدد ، ويقتز في قفصه على هرب وينطلق في هذا الاتجاه الذي لا يعيد عنه ولا يميل ( شكل ١٧ )

**ويجىء العالم الألماني ج . ف . ساور** من جامعة فرايبورج ، ويقوم في الخمسينات من هذا القرن بعدد من التجارب على بعض طيور أوروبا المهاجرة الى الجنوب ، ويعدها يعلن أن الكثير منها يحدد هجرته عن طريق **الاهتداء بمواقع النجوم** ، ولقد اثلرت هذه النتيجة الفرية افكار العلماء المهتمين بهذه الاسرار ، فبدأوا في تحقيقها ، ومنذ ذلك الحين تطورت البحوث في هذا المجال ، واتضح - بما لا يدعو مجالا للشك - أن الانسان لم يكن وحده في هذا الميدان - ميدان السفر ليلا والاهتداء بمواقع النجوم - بل أن الطيور قد سبقت في ذلك منذ ملايين السنين ، ولا زالت تقوم برحلات دقيقة ومثيرة قد يعجز فيها الانسان .

ولقد ساعدت القبة السماوية الصناعية Planetarium على اجراء كثير من التجارب على الطيور المهاجرة ، والقبة ليست الا نموذجاً مصغراً للسماء ، وعليها، تنعكس بقع ضوئية تشبه النجوم في مواقعها وحركتها واتجاهها ، ثم انه بالإمكان استخدامها لظواهر مجموعة من النجوم ، وشمس اخرى ، ثم ملاحظة سلوك الطائر مع ما ظهر من النجوم وما خفى ، ومن هذا امكن تحديد كثير من الحقائق التي يتوق العلماء الى معرفتها .

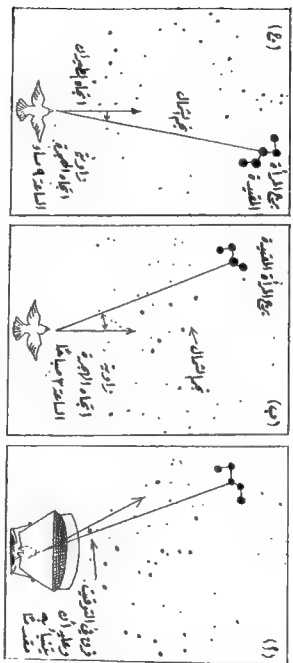
**باختصار شديد نقول :** ان الطيور قد عرفت معنى **الزمن الفلكي** قبل ان يعرفه البشر بملايين السنين ، ولا شك أن هذا الزمن الجديد يستخدمه الآن علماء الفلك كدليل لرصد النجوم ، حيث يساعدهم في توجيه مناظيرهم الفلكية بدقة رغم حركة الأرض بالنسبة للنجوم ، هذا ويختلف اليوم الشمسي عن اليوم النجمي أو الفلكي بزمز قدره ٢٣.٥٩١ ثانية ( أو ٢٩.٤ دقيقة ) ، والمعروف أن اليوم الشمسي منسوب الى حركة الأرض بالنسبة للشمس ، واليوم النجمي منسوب الى نجم ثابت ( ظاهرياً ) بالنسبة لحركة الأرض ان الطير قد عرف الفرق بين التوقيت النجمي ( في اسفاره ليلا ) وبين التوقيت الشمسي ( في اسفاره ونشاطه نهاراً ) ، بمعنى انه يستطيع ان يعرف زمنه واتجاهه من حركة الأرض بالنسبة لعدد نجوم في السماء ، وكلما دارت الأرض ، واوغل الليل ، غرت النجوم بمواقعها ، ولا بد الطير ان يحسب ويقدر هذا التغير ، والا ضل السبيل ( شكل ٧ ب ) .



شکل ١٧

في القفص خاصة يتم دراسة سلوك الطيور لمسرة ذاتها الصبيحة أثناء الهجرة ، وفي أسبائل القفص توجد طليعة ورق بيضاء بالخضر ، تشيد رجل الطائر بمساكني لنا أن تعرف لقارته في اتجاه القفص المختلفة ، وتستطيع أن تميز بسهولة « خيمات » رجل الطائر في اتجاه واحد ( الشدائي الشرق هنا ) .





شكل ٧ ب

ملاحظة: الأرض البيولوجي بالنسبة للنجوم والكواكب، طائر « ١ » وتحت الأرض البيولوجي بالنسبة للكواكب  
 النجوم في الألفية المسكونة المتنامية « تم تسجيل أحياءها وزيادها تطويعه » لتبين أنه يستحيل أن يتبين بوجود الكواكب  
 من حيز النجوم (الظاهرة) لاحظ ذلك عند دراسة أحيائها « ب » والتمسك به مسلمة « ج » « ٢ » .

يكفي ان نذكر هنا مثلا واحدا لنوضح به دقة الملاحظة الجوية عند الطيور ، ودقة تحديد الهدف .. فلو أنك كنت واقفا في إحدى جزيرتينستان داكوتها الواقعة في جنوب المحيط الاطلنطي ( انظر الخريطة شكل ١١ ) ، وبمعزل عن كل القارات ، وحيث تمتد امامك مسطحات هائلة من الماء لا تعبرها البواخر الا في ايام قد تطول ، او تقطعها الطائرات السريعة في ساعات ، لو أنك كنت واقفا هناك، لرأيت افواجا هائلة من طائر يعرف باسم جلم الماء وهي قادمة فوق المحيط من اقصى بلاد الشمال ، ولا تزال تغد الى هذه الجزر يوما بعد يوم ، حتى تصل أعدادها أحيانا الى حوالي أربعة ملايين طائر .. ثم انها لن تصل الى هذه الجزر المعزولة الا بعد ان تكون قد قطعت مسافة لا تقل عن عشرة الاف كيلو متر ، ومع ذلك فقد تواتيك الفرصة لترى افواجا من طائر الخرشنة القطبي ( وهو طائر مائي شبيه بالنورس ) وهي تطير من الشمال الى الجنوب دون ان تحط على هذه الجزر ، فليست هذه ضالتها ، بل ان محطة هبوطها تقع قرب انقلب الجنوبي ( اي تهاجر من القطب الشمالي الى القطب الجنوبي - انظر الخريطة ) ثم تعود الى الشمال مرة أخرى عندما يحل الشتاء في الجنوب ، وهكذا تستمر عندها رحلة اشتهاء والصيف من كل عام .

ولكن - مرة أخرى - كيف يهتدى الطائر الى هذه الجزر او غيرها رغم ضخامة المسافات التي يقطعها ؟ .. ثم بأية وسيلة يحدد هدفه ، وهو يطير ويطير دون ان تقع عينه الا على الماء والسماء ولا شيء غيرهما ؟

الواقع ان الطائر لو حاد عن طريقه ولو بجزء طفيف من الدرجة ، لكان ذلك كفيلا بإبعاده عن هدفه بمئات وربما بالآلاف الكيلومترات ولأدى ذلك الى انقراض نوعه منذ ملايين السنين ؛ لكنه لم ينقرض ، لانه ، ببساطة ، لا يضل الطريق ، وكانما هو قد حمل في رأسه. لصغير خريطة وبوصلة وساعة وعدادا ليقيس بها الايام والليالي والمسافات والزوايا .. اضاف الى ذلك ان بعض الطيور قد تقطع في رحلة الذهاب ما يزيد على ٢٤ الف كيلو متر ، ومثلها في رحلة العودة ، اي انها تقطع سنويا مسافة اكبر من محيط الأرض .. كل هذا يحدث دون ان تتعلم ذلك من أحد ، ودون أن تكون قد سافرت الى هذه المواطن من قبل .

**ودراسة هجرة الطير والحيوان من امتنع الدراسات انني توضح لنا اسراراً عظيمة عن**  
**بديع صنع الله فيما خلق فسوى فابعد ، وهي تبين لنا أن الحيوانات قد زودت بحواس لا**  
**نستطيع ادراكها ، فهناك الحاسة الزمنية ، والحاسة المغناطيسية ، والحاسة الكهربائية**  
**والكيميائية .. الخ ، وهي حواس غامضة ودقيقة وفعالة .. حواس امتلكها الحيوان دون**  
**الإنسان ، لينظم بها حياته ، ويوجه نفسه ، ومع ذلك ، فقد امتلك الإنسان عقلا مبدا ، وبقله**  
**يدرك ويبحث وينقب ويحاول ان يستكشف ما لا يقدر عليه اى كائن آخر ، ولهذا فنحن لا نحتاج**  
**حواس الحيوان ، بقدر ما نحتاجها الحيوان ، وقد تكون هناك بعض آثار باقية فينا من هذه**  
**الحواس ، لكن بزوغ العقل قد طمسها ، ليظهر هو ويخطط ويسيطر .. او قد لا يسيطر ، فكل**  
**هذا مرتبط بتشغيل العقل فيما يفيد ، و او امانته فيما لا يفيد !**

**والواقع ان التجارب الكثيرة التي اجراها العلماء على الطيور قد قادتهم الى فكرة مجهولة تسكن مخ الحيوان ..** فارة يلعب فيها الزمن لمبته الابدية ، وتنفق فيها السلعات البيولوجية دقائقها لتوضح الفروق اليومية الصغيرة ، ثم تشير الى مقدم الفصول ، وزوايا الميل بالنسبة للشمس والنجوم . وكل هذا محسوب ومقدر فلكيا بالزمن ، والزمن ينعكس على اتجاه او في حركة ، وكاننا الطير هنا يستخدم تكنولوجيا متقدمة كالتي يستخدمها علماء غزو الفضاء ، فتراهم يصححون مسارات السفن والصواريخ الفضائية باجهزة حساسة ومعقدة للغاية ، مع ذلك فنحن نشك في قدرة صاروخ ان يصل الى ما يصل اليه الطير من حساسية ، فلو اننا اطلقنا صاروخا من آيسلاند في اقصى شمال الكرة الارضية ، فهل يمكن ان يصل ويصيب هدفا في جرد ترستان داكوتها في جنوب المحيط الاطلنطي كما يصيبه الطير ؟



#### والنبات ايضا احساس بالزمن

عندما نادى بعض علماء الحيوان ان الاحساس بالزمن له علاقة بالمخ والجهاز العصبي المركزي عموما ، خرج عليهم علماء النبات بانباغرب . وكانما هم يشيرون اليهم من طرف خفى بالا يغالوا في استنتاجهم ، لان النبات لا يمتلك مخا ولا جهازا عصبيا كما يمتلك الحيوان ، ومع ذلك فلهذه ساعة بيولوجية تحدد له الزمن .

لقد استطاع علماء النبات مثلا ان يدلوناعلى الشهر او الفصل الذى دفن فيه الفروع الصغيرة توت عنخ آمون . فعندما اكتشفت مقبرته فى عام ١٩٢٢ ، وجدوا باقة من الزهور القديمة موضوعة فوق تابوته .. صحيح ان هذه الزهور قد تحولت الى ما يشبه التراب ، الا ان علماء النبات استطاعوا - رغم ذلك - ان يعرفوا نوعها ومنها اخبرونا بان الملك الشاب قد دفن في نهاية شهر مارس او بداية شهر ابريل .. هذا ورغم ان هذه الزهور قد مر عليها اكثر من ثلاثة آلاف عام !

والعلماء في هذا لا يحددون من الحقيقة ولا يبالغون ، لانهم يستنتجون ذلك من قوانين الطبيعة التى تسرى حولهم بنظام بدع . ودورة الفصول على مدار العام ترتبط بدورات زمنية وبيولوجية وبيئية كثيرة ، ففى واحدة من الدراسات التى تناولت هذا الموضوع فى ويسكونسين بالولايات المتحدة تبين ان ايقاعية الزمن فى الكائنات التى تعيش فى بيئة يمكن حصرها بالعشرات والمئات .. ففى بيئة غابة طبيعية امكن تعداد ٣٢٨ حدا لها ارتباط بالزمن ، فظهور الزهور فى النبات البرى ، او بداية نمو نبات مائى او سقوط ثمار ، او انطلاق بذور ، او تراوج عصافير ، او زيارة فراشة ازهره ، او هجرة كائن ، وقدم آخر .. الخ .. الخ ، كل هذا وغيره قد يعد بالمئات ، لكن من الملاحظ دائما ان كل ظاهرة من هذه الظواهر تكرر نفسها بتوقيت زمني يجعلنا نؤمن ان كل شىء مدبر ومنظم « ولكن أكثر الناس لا يعلمون » !

وكما تتأثر بعض أنواع الحيوان بالشهر القمري ، وتضبط مواعيتها في اوله ومنتصفه ، كذلك تفعل بعض أنواع النبات ، حتى ولو كان النوع بسيطا .. فطحلب بصرى مثل الكائن المعروف

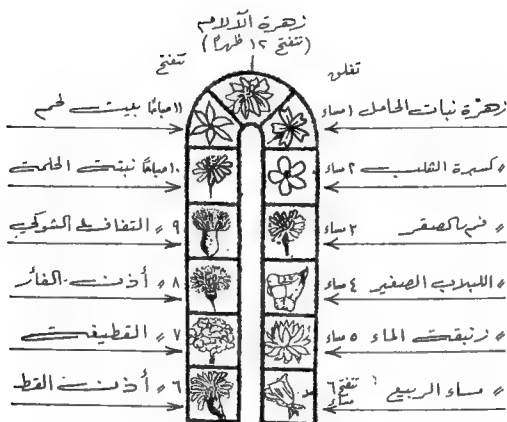
باسم ديكيتوتا ديكوتوما *Dictyota dichotoma* وهو الذى يظهر كمشب تراه العين ، هذا الطحلب يطلق خلاياه الدكرية والانثوية فى زمن محدد ، وبهذا يضمن أن تلقى الخلايا الجنسية فى الماء فى وقت واحد ، فتكون فرص التزاوج بينهما أكثر احتمالا ، ومن أجل هذا فقد وضع « برنامج » الزمنى على أن يطلق تلك الخلايا ممرتين فى الشهر الواحد ، ولقد اختار التقويم الهجرى ، وترك ما عدا من تقاويم أخرى !

وإذا كانت دورات النبات تعتمد على الإيقاع الزمنى اليومى أو الموسمى ، فإن بعضها قد « يحسبها » بالساعة .. بمعنى أن بعض النباتات تمتلك زهورا ، وأن هذه الزهور تفتح أو تغلق فى ساعة محددة من ساعات انهار .. ثم أنك تستطيع أن تعتمد عليها فى تحديد الزمن .. ليس على مستوى الدقائق ، بل على مستوى الساعات .

فى بداية القرن الثامن عشر ، وفى إحدى حدائق مدينة أوبسالا بالسويد ، ظهرت ساعة غريبة على هيئة أحواض من الزهور المختلفة ، والذى أنشأها وأشرف على تنسيقها عالم نباتى مشهور يدعى كارولاس ليننايس *Carlus Linnaeus* وتستطيع هذه الساعة أن توضح ساعات النهار بداية من الفجر حتى الغسق ، وتعتمد فكرتها على أن لكل نبات زهورا ، وأن هذه الزهور تفتح فى ساعة محددة من الصباح الباكر أو الضحى أو الظهر أو العصر أو ما بعد ذلك .. فنبات القوي أو ( لحية التيس ) تتفتح أزهارها الفجر ( أى حوالى الرابعة صباحا ) فى حين أن منتصف الليل تملئه زهرة نبات الثوروش الشوكية عندما تبدأ فى الانفلاق على نفسها ، وفى الساعة السابعة صباحا تفتح زهرة نبات القطيفة ، وعند الظهر يأتى الدور على زهرة نبات الآلام ، فتلعب ذلك بتفتحها ، وفى الساعة الثانية بعد الظهر تغلق زهرة كسرة الثعلب ، وما أن تحل الساعة الثالثة مساء ، حتى تلعب زهرة فم الصقر هذا الزمن بخلق بتلاتها .. الخ .. الخ .. وهذا يعنى أن لكل ساعة من ساعات الليل أو النهار زهرة تفتح ، وزهرة تغلق ، ومن أجل هذا ، انتشرت هذه الساعات الزهرية المنيرة مع معظم أنحاء أوروبا إبان القرن الثامن عشر ( شكل ٨ )

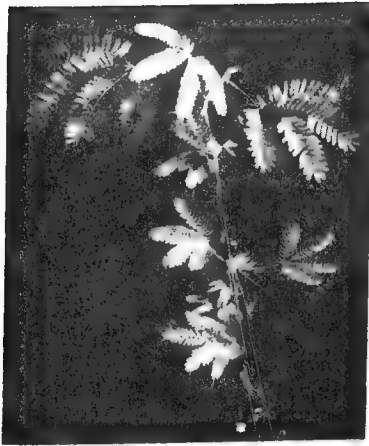
وعملية استجابة النباتات لفترات الليل أو النهار قد لوحظت من قديم الزمن ، فهناك زهور تدور وتتوجه بالشمس ( مثل مبداء الشمس ) ، وأوراق تفتح إذا أقبل النهار ، وتغلق إذا أمسى الليل ، ولهذا قال عنها الناس أنها تنام كما ينام البشر ، وتستيقظ كما يستيقظون هذا وأول مادة مكتوبة من ذلك الموضوع كانت قبيل مولد أرسطو ( أى منذ حوالى ٢٤٠٠ عام ) وفيها أشار أحد هواة الطبيعة الحية إلى أن أوراق بعض النباتات البقولية تدوى وتقرب من الساق إذا جاء الليل ، وترتفع وتفتح إذا ما أقبل النهار ( شكل ٩ ) ، كما لاحظ أندروثن - وهو أحد جنرالات الإسكندر الأكبر أثناء مسيرته الطويلة إلى الهند - أن نبات التمر الهندى يطوى أوراقه ليلا ، ويفردها نهارا .. إلى آخره هذه الظواهر التى تناولها العلم الحديث الآن ، وبدأ فى البحث الجاد من دوافعها وأسرارها .

والواقع أن أول بحث حقيقى وتجربة علمية تمت فى هذا المجال كانت على أحد أنواع نبات السنط فى القرن الثامن عشر ، فقد لاحظ عالم الفلك جاك دى ميران أن بعض أنواع هذا النبات



شكل ٨

ساعة الزهور التي تحدد الزمن من مشرق الشمس حتى الغروب ، فكل نبات يملك زهرة تفتح أو تلتقي عند ساعة محددة ، ومن هذه العملية ، التي تلف ورائها في كل نبات ساعة بيولوجية ، يمكن تحديد الوقت بالساعات .



شكل ٩

تظهر ابقاءية الزمن على بعض النباتات، فتلورد أوراقها في ساعة محددة ( ١ ) وتقلتها في ساعة محددة (ب) ، وهي تستطيع أن تفعل ذلك حتى ولو لم تر الشمس ، لأن الذي يحدد ذلك ميكانيكية بيولوجية تسبب لها زمتها .



تفتح أوراقها نهاراً ، وتغلقها ليلاً ، وعندئذ تسأل دى ميران « وماذا لو نقلت أحد هذه النباتات في مكان مظلم ولمدة أيام متتالية ؟ »

وبالفعل عزل النبات عن الضوء ، واستمر في الملاحظة ، وأخيراً ، وفي عام ١٧٢٩ كتب دى ميران إلى الأكاديمية الفرنسية للعلوم بقسول « ليس من الضروري أبداً أن يكون النبات في الشمس أو الهواء الطلق يفتح أوراقه ويغلقها بل ان الظاهرة نفسها تحدث لو وضعناه في الظلام أياماً .. أى انه يفتح أوراقه كلما أقبل المساء ، ويغلقها عندما يشرق الصباح .. أى ان هذا النبات يحس بالشمس دون ان يراها ! »

لكن دى ميران قد علل الأمور تعليلاً خاطئاً ( في الجملة الأخيرة ) رغم انه قام بتجربة فريدة ، وتوصل إلى نتيجة صحيحة ، فليس للنبات احساس بالشمس وهو معزول عنها ، كما ان حركة الانغلاق والانفتاح ليست مرتبطة برؤية الشمس من عدمها ، بل هي موقوفة بهاء ومتزامنة معها ، وهو ما نطلق الآن عليه اسم الساعة البيولوجية التي تحدد له الزمن دون ان يرجع في ذلك إلى دليل .

#### والواقع ان التجارب الحديثة القت كثيراً من الضوء على إيقاعية الزمن في النباتات المختلفة ،

هذه الإيقاعات التي يقول عنها البروفسور جون بالمر رئيس قسم العلوم البيولوجية بجامعة نيويورك في كتاب مشترك ( براون ، هاستنجز ، بالمر ) بعنوان « الساعة البيولوجية » .. يقول : « ان ظاهرة إيقاعية الزمن وانتشارها في كل ما حولنا يجب اعتبارها من الأمور الأساسية التي تتصف بها الكائنات الحية ، كما انه يجب ادماجها ضمن الصفات التي تهيم على انشطتها مثل التحول الفلاني والنمو والإثارة والاستجابة والتكاثر .. إلى آخر هذه الأسس البيولوجية التي نراها في الكتب العلمية ، ولا نجد بينهما إيقاعية الزمن ! »

ومن الناس من يعلل تفتح الزهور ، أو انطواء النبات ، أو بسط أوراقه ، أو ما شابه ذلك من ظواهر متكررة بتغيرات في الطقس ودرجة حرارة والأضواء .. الخ ، لكن ذلك ليس صحيحاً .. فكل شيء موقوف ومضبوط بزمن محدد . قرب شتاء قد يستمر صقيعه ، حتى نظن انه قد تخطى حدوده ، أو طنى على الربيع فتأخر حلوله ، لكن النبات لا يهتم بذلك ، بل نراه يعطي زهره ، أو تبدأ براعمه في النمو والنشاط في الموعد المضبوط ، ودون تقديم أو تأخير ، حتى ولو ارتفعت الحرارة أو انخفضت .. ذلك ان الساعة البيولوجية تقف هنا حائلاً بين النبات ، وبين قلب الجو من حوله ، ففي الشتاء مثلاً قد تأتي أيام دافئة خلال الأيام الطويلة الباردة ، وكو استجاب النبات للدفع ، وقدم موعد ازهاره ، فان الأيام الباردة التالية قد تصبح عليه وبالا ، لان الزهور لم تنهيا لقسوة الجرد ولا لضرر الصقيع ، أضف إلى ذلك ان الزهور قد لا تجد الحشرة المناسبة التي تقوم بتلقيحها ، فلهذه الحشرة أيضاً زمنها المضبوط الذي تظهر فيه ، وإلى هنا تتجلى لنا أهمية هذه الساعة البيولوجية بين نبات وحشرة ، لان أحدهما يعتمد على الآخر ، أو كليهما كل منهما قد ضبط توقيته على صاحبه ، فإذا ظهر ، فليظهرا معاً .. ربما في نفس الأسبوع أو حتى في اليوم الواحد ذاته !



**أي أن الساعة البيولوجية هنا هي الضابط، وهي الرابط،** ثم أنها لا تتعامل مع الزمن لبعث سنين ثم تختل، بل أن مرورها يقع في حدود عشرات ومئات الملايين من السنين من تطور وصقل وانتقاء وضبط، حتى وصلت إلى مرحلتها الحالية، لتكون أممنا بمثابة صمام الامان الذي يوجه المخلوقات إلى سواء السبيل، ثم هي في ذات الوقت بمثابة وثيقة تأمين على حياة كل المخلوقات، فمن احترمت معها زمنه، احترمته وجعلته في ركاب الخالدين أو المعمرين من الأنواع الصامدة من المخلوقات.

ويبدو أن للنبات - بدوره - إحساساً بالزمن .. نغني أنه يستطيع أن يتعامل مع الليل والنهار، فيعرف أيهما قد قصر، وأيها قد طال، فإذا بدأ حلول الربيع مثلاً، فإنه لا يحل فجأة، بل يقصر الليل تدريجياً، ويطول النهار تدريجياً كذلك، وعلى هذا الجدول الزمني الذي قد لا ننحس، يضع النبات برنامجاً، وكأنها هو « يقدر لرجله قبل الخطو موضعاً »

ليس هذا الاستنتاج من قبيل التكهّنات، بل أن له ما يسانده من تجارب علمية، وأحياناً ما يتحول ذلك إلى تطبيقات عملية، تؤدي إلى تحقيق مكاسب مالية، فنبات الكريزانتيم ذو الزهور البديعة يحتاج - لكي يزهر - إلى ثلاث عشرة ساعة من ظلام ليل الخريف، ولهذا يلجأ المزارعون إلى حيلة لكي يتلاعبوا بإساعة الكريزانتيم البيولوجية، فيؤخرون تفتح زهوره ليحققوا مكاسب تجارية، وما عليهم إلا أن يعرضوا النبات ليلاً لفترات ضوئية قصيرة، وعندئذ تجوز على النبات الخدمة، وكأنها هويص أن الليل لا يزال قصيراً أو أن في الأمر شيئاً .. المهم أن النبات بالفعل يؤخر تفتح زهوره، وكأنها الضوء قد أحر له ساعته فلا « تلق » هي، ولا يستجيب هو، إلا بعد أيام قد تطول.

التجارب التي أجراها العلماء أيضاً توضح أثر الليل والنهار على بعض أنواع من النباتات التي تنمو في بيئة وتزدهر فيها، ثم لا تستجيب لبيئة أخرى، والسبب في ذلك عدم انضباط ساعته البيولوجية على زمننا الأرضي، فلكي يستجيب ونبات، كان لا بد أن يكون النهار ذا عدد من الساعات يناسب هذا النبات، فإذا أزدت أو نقصت كثيراً من المعتد، فإن النبات لن ينجح في إثبات وجوده في موطن غير موطنه، فغى موطنه - الذي نشأ فيه - قد تأقلم، وبليله ونهاره قد تكيف، وعلى زمنه قد ضبط هو زمنه، أي كأنها هناك تنام وتجانس وتألف بين البيئة والكائن الحي، فإذا انتقل إلى بيئة أخرى لها زمنها وجوها وطبيعتها فلا بد أن يغير ما بنفسه؛ فإن استطاع، تأقلم وعاش وإن فشل، ذوى ومات!

### تجارب مثيرة على النبات

والواقع أن النبات أكثر استجابة من الحيوان فيما لو عرضناه لفترات مختلفة من الضوء والظلام .. عندئذ توضح لنا التجارب مرة أخرى - أن حركة الأوراق والزهور مرتبطة بأمر أو دافع داخلي، ولهذا تطيح زمنها لا زمننا الذي تقمعه عليها بتجاربنا.

**والزمن البيولوجي في النبات مرتبط أيضاً بحركة الأرض حول الشمس وحول نفسها، ومن هذه الحركة يكون تماكب الليل والنهار، وهما مرجعنا الوحيد للاحساس بالزمن، ثم تقسيمه**

الى فترات محددة نعرفها بساعاتنا أو آلاتنا التي تحدد لنا الزمن .. لكن مما لا شك فيه ان النهار بالنسبة للنبات فيه طاقة وحياة ، لان النبات يعتمد على الطاقة الشمسية في عملية التمثيل الضوئي ، فيكون الغذاء لكل الافواه الجائعة على هذا الكوكب .. بداية من الميكروب والدودة ، الى السمكة والطيور والحصان والانسان وسائر انواع الحيوان ، ولهذا ، فان النشاط الحيوي في النبات مرتبط ببزوغ الشمس ، ومن هنا فقد وضع ذلك في حسابه ، وادخله ضمن ساعته البيولوجية ، أو تقويمه الزمني .

ويجب ان الانسان يلعب ايضا بهذه الساعة على تحقيق نظرياته ، أو يؤكد معلوماته ، والتجربة خير دليل على معرفة الفث من السمين .. وهناك تجارب كثيرة أجريت في أوروبا وأمريكا والاتحاد السوفيتي ، ولا زالت تجرى ، ولقد ظهرت منها بعض حقائق ، ولا زالت حقائق اخرى كثيرة غامضة ، لكن دعنا نتعرض لتجربة أو تجربتين ، ليتبين لنا المعنى فيما يسرد أو يقال :

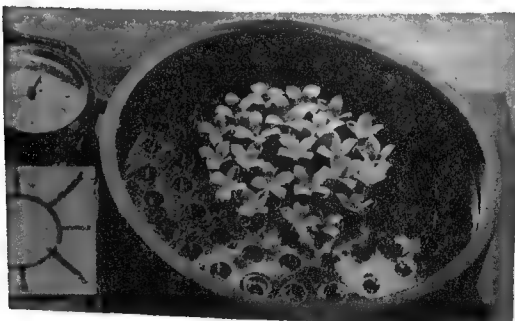
١ - في معهد توبنجن للنبات بألمانيا يقوم العالم النباتي **ايروين بوننج** بدراسات مركزة على هذا الموضوع ، عله يكشف موقع الساعة البيولوجية في النبات ، فنراه مثلاً يتناول واحد من النباتات التي تتفتح زهورها في الصباح ، يعلقها في المساء، ولقد كان الفئ السائد ان النبات يعتمد على الشمس لكي تتفتح فيه الزهور ، وكذلك على درجة الحرارة ، لكننا لو ادخلنا هذا النبات ، ووضمناه في مكان مظلم بحيث لا يرى الشمس ، ومرضناه لدرجة حرارة معادلة تقريباً لدرجة حرارة البيئة الخارجية التي يعيش فيها انرابه ، عندئذ نرى النبات وكأنما هو يعدد الساعات ، حتى اذا غربت الشمس بدأ يفلق زهوره ، ويستمر على هذا الحال حتى تشرق الشمس ، وعندئذ تتفتح زهوره ، وتكرر هذه الإيقاعية الزمنية المنظمة ، وكأنما هو يحسبها بالساعة رغم أنه لم يتعرض لشمس أو لنجم أو قمر .. اضع الى ذلك ان تعرضه - ولو لومضة من ضوء - قد يحدث خلافاً في زمنه البيولوجي ، ولقد وقع الباحثون السابقون في هذا الخطأ ، ومن اجل ذلك تناقضت النتائج ، واختلفت الاستنتاجات ، ولقد بدأ العلماء في استنباط خلايا ضوئية خاصة لتقيس ظلال الزهور اثناء تفتحها وغلقها ، فاذا تفتحت اقلت ظلالها على الخلايا الضوئية ، فتنتقل الخلايا هذا الاثر ، واذا غلقت، تضاءلت الظلال الى درجة تسمح بتسجيل هذا الحدث على جهاز حساس ( الخلايا الضوئية موضوعة في القوب الموجودة في شكل ١٠ ) ، وبهذا لا نعرض النبات للضوء اثناء قراءة النتائج بل يتم تسجيل كل هذا آلياً ودون تدخل الانسان .

ومع اننا لا نعرف لهذه الساعة العجيبة مكاناً محدداً ، لكن يبدو ان خلية حية في النبات تشغل كساعة كيميائية حيوية دقيقة ، واين التناغم الكيميائي يتحول الى نشاط ، والنشاط يحدث في فترات زمنية محددة ، وان ملايين « الساعات » الخلوية الدقيقة تتآلف في زمن واحد ، فتفتح زهرة ، أو تفلق ورقة ، فتبدلنا ظواهر الامور كواحدة من التحديات البيولوجية التي تحير الانسان اعظم حيرة ، لكنها حيرة محببة الى النفوس الباحثة عن اسرار الخلق المنظم البديع .



شكل ١٠

الزهور بين تفتح وانغلاق حسب جدول زمن تختلف به .. ويتم تسجيل القراءة هنا آليا بواسطة خلايا صوتية حساسة موضوعة في الثقوب الموزعة بين النبات .



**ب - وفي أحد معالم لوس أنجيليس بجامعة كاليفورنيا أجرى عالم فسيولوجيا النبات كارل هامر بعض تجارب مثيرة على سلالة من سلالات نبات فول الصويا، ويبدو أن هذا النبات بدوره لديه « ذاكرة » زمنية أكثر تعقيدا ، أوهو ، كما يصفه كل من صمويل جودسميت وروبرت كليبون في كتابهما « الزمن » بقولهما « أن هذا النبات يتصرف كما لو كان آلة حاسبة ، فهو لا يزهر إلا إذا تعرض للفترات من الضوء والظلام كذلك التي نراها في يوم كامل ( أى ٢٤ ساعة ) ، أو في مضاعفات هذا اليوم ( أى فترات اضاءة وظلام بالتناوب لمدة ٨ ساعة ، أو ٧٢ ساعة .. الخ ) .. ولا تزال هذه الدورة الزمنية منتظمة ، ما لم يتداخل فيها ما يخل بتوقيتها، حتى ولو كان هذا التداخل يومضة ضوئية خاطفة ، وعندئذ لا يحدث الأضرار » .**

ولقد أجرى هامر أيضا تجاربه على الإيقاع الزمني على حركة الأوراق في الضوء والظلام ، وسجل نتائج كثيرة ، فرأدنا اقتناعا بأن كل شيء قد دبر تدبيرا ، وأن التوقيت الزمني في النبات ليس من قبيل المصادفات ، بل هو يتبع نظام حياة لا فوضى فيها ولا تضارب ( شكل ١١ ) .

**ج - وتعدنا الراجع العلمية** بعد ذلك من نظم أخرى يلعب التوقيت المضبوط فيها دورا فعلا ، وتوضح لنا ما انطوى عليه هذا الكوكب من اسرار فيها غداء للعقول الباحثة من المعرفة في أية صورة من صورها .. فنبات عشب العين الزرقاء Blu-eyed grass - وهو نوع من انواع نبات الموسن - له مع الزمن شأن آخر ، فزهوره لا تفتتح في يوم واحد ، ولا تذبل أيضا في ذت واحد .. بل يبدو أن هذا النبات قد ومع جدولا زمنيا محددا لكل زهرة من زهراته ، فلكل منها يوم واحد ، وفيه تزهر صباحا ، وتموت مساء ، وبهذا تفسح مكانا في اليوم التالي لزهرة أخرى تكون الحياة والتفتح من نصيبها ، وهكذا تسير الامور بين كل الزهور .

ومن أقرب النباتات التي تربط الحركة بالزمن يبرز نبات التلغراف الهندي Indian Telegraph ، وهو نبات يعيش في الهند وسرى لانكة وجزر الهند الشرقية ، وتتكون كل ورقة من أوراها من ثلاث وريقات، منها اثنتان صغيرتان ومتقابلتان ، والأخرى أكبر ، وتحتل قمة الورقة ، وعندما يتعرض هذا النبات للضوء ، تبدأ وريقاته في حركة فورية ، فتتحرك الوريقتان الصغيرتان المتقابلتان حركة من أسفل إلى أعلى ، ومن جانب إلى آخر ، وبعد ثلاث دقائق تنوقف عن الحركة ، ثم تستكين لفترة زمنية محددة ، وبعد هذا تكرر الحركات ذاتها ، وتعمل الوريقة الكبيرة أيضا مثلما تفعل الصغيرتان ؛ لكن بدرجة أقل ، ولا أحد يعرف لماذا يفعل النبات ذلك ، لكن هناك رأيا يقول : انه يفعل ما يفعل لعرض سطوح وريقاته لأشعة الشمس بالتساوي ، وعلى فترات زمنية هو ادرى بها وبفائدتها .. لكن يبقى دائما لغز الزمن فمن أين يأتيه التوقيت بالحركة المنظمة ؟

**د - ومن ييونس ايمس** عاصمة الأرجنتين يخرج علينا عالم النبات لورنزو بارودي بنبا نبات مثير له مع التوقيت الزمني قصة أخرى، والنبات أحد انواع البامبو ، فإذا نبت بذرته ، وأستوى



١١

عالم النبات كارل هاور وهو يقوم بتجاريه على النبات  
ليزيد تماركنا على السامة البيولوجياتي لآزالت ففاعة .

النبات على عوده . . فانه يستمر في النمو لمدة ٢٩ عاما كاملة ، وفي العام الثلاثين بالضبط من عمره ، وفي فصل محدد ، بل وفي شهر معين يزهر ، ويكون ثماره وبلوره ، ثم يموت ، وعندما تنبت بلوره ، فلن تأتي البلورة الجديدة الا بعد ٣٠ عامًا اخرى، وفي الموعد المضبوط الذي سارت عليه الاجيال من قديم الزمان !

وقصة هذا النبات تذكرونا بقصة حشرة السيكادا ، وهي نوع من انواع الجراد الذي يقضى فترة في ظلام الأرض ، فيها يتغذى ويتطور من يرقة الى حورية الى جرادة يافعة ، لكن هذا يحدث بالضبط في ١٧ عاما طويلة . . لا تتأخر سنة ، ولا تتقدم اخرى ، وبعد هذه الفترة المحسوبة بساعة بيولوجية جد بطيئة تنشق الأرض من ملايين فوق ملايين من جراد منتشر ، وكانها هذه الكائنات تبحث من قبورها في وقت واحد ، وربما في يوم واحد ، وكل هذا قد قدر تقديرا ، ولا يمكن أن يأتى ذلك اعتباطا ، بل لابد من ميكانيكية زمنية تصمد الايام والشهور والاعوام ، وكانها هذه الحشرات تعلم عدد السنين والحساب .

**هـ - ولا يفوتنا ان نذكر هنا ايضا التقويم المثلوى او الالى الذى تسجله الاشجار للعمر والزمن ، فمن مقطع في جلع شجرة من الاشجار الضخمة التى تنافس هذه الايام في بعض الغابات ، يستطيع العلماء ان يسيروا الى منطقة محددة في جلع الشجرة ويقولون : هنا مات توت عتيق امون ، وهنا جاء موسى ، او جاء عيسى ومحمد ، وهنا بدأت الحروب الصليبية ، وهنا انتهت . . الى اخر هذه الاحداث التى يرجع تاريخها الى قرون طويلة ، او الى الاف السنين الماضية .**

ان النبات يسجل بانسجته الحية الزمن الأرضى عن طريق حلقات متتابعة تعرف باسم **الحلقات السنوية** Annual rings ، ومن هذه الحلقات يستطيع العلماء تقدير عمر الاشجار ، ولقد تبين ان بدور بعض هذه الاشجار قد بدأت نموها منذ اربعة الاف عام مضت ، او ربما اكثر، ففي عام ١٦٦٣ تم قطع شجرة ضخمة بمشاركة احدى الغابات الواقعة شرق كاليفورنيا ، وتبين من عدد حلقاتها السنوية ان عمرها لا يقل بحال عن ٤٩٠٠ عام ، على ان فريقا من العلماء يعتقد ان بعض الاشجار يمكن ان يعمر حوالى ٥٥٠٠ او ٦٠٠٠ عام .



### بصمات الزمن على الحياة

ثم ان وجوهنا او اجسامنا ليست هى الا لوحات حية يسجل عليها الزمن بصماته وبعضى ، او نحن الذين نمضي ، فالامر هنا سيان ، وفي هذا يعبر **ايليا ابو ماضي** عن حيرته في هذا الشأن فيقول في تلامسه :

وطريقى ما طريقى ؟ .. اطويل ام قصر ؟

هل انا اصعد ام اهبط فيه واغور

انا السائر في الدرب ام الدرب يسير

ام كلانا واقف والدهر يجري ؟ .. لست ادري !

وابا كانت الامور ، فلا يزال الزمن لغزاً على العقول عصياً ، ومع ذلك فنحن نرى اثره على ما في الوجود من مادة حية وميتة ، فكل شيء في الحياة يبدأ مع الزمن نشطاً ومتحرراً ومنطلقاً ، ثم اذ به يصاب - بمرور الزمن - بالخمول والركود ، لا يختلف في هذا التفاعل الكيميائي عن حياة الميكروب والخلية والدودة والحشرة والنبات وسائر انواع الحيوان .. بما في ذلك الانسان ، ثم ان كل شيء هنا يقاس بالزمن وكانما هو واحد من الابعاد الكونية المعروفة ، او قل انه بمثابة نسيج خاص يتداخل بخيوطه غير المنظورة في كل كبيرة وصغيرة ، وكانما هو يمين على احداث تتسلسل في فترات زمنية قد تقصروا تطول ، لكن محصلتها دائماً تظهر على خلايانا وانسجتنا وامضائنا وابدائنا ، فاذا بكل شيء يتغير ويتبدل ، وهو - اى الزمن - لا يتبدل ولا يتغير .. فانت تستطيع ان تنظر الى وجوه الناس ، فتقدر ببساطة كم مر عليها من زمن ، وسوف يأتى عليها - اى هذه الوجوه - زمن لن تعرف فيه معنى الزمن ( بالوقت طبعاً ) الا بد ان تختفي الوجوه القديمة ، لتظهر اخرى جديدة ، وبدون هذه الاحداث المتغيرة لا يمكن ان نشعر بمرور الزمن .. لكن هذا موضوع اخر متشعب وطويل ، وقد ذكرناه هنا ذكراً عابراً ليتبين لنا اهمية الزمن الذى اتخذته الحياة وسيلة فعالة لتجديد به نفسها ، وروح القديم ، وبظهر الجديد ، فيتحول الجديد الى قديم : والقديم الى جديد ، وهكذا تدور في حلقة مفرغة ، فلا نعرف متى بدأت البداية ، ولا الى اين مستتھى النهاية !

**ومن الدراسات البيولوجية الكثيرة ( اوفيرها من دراسات في فروع العلم المختلفة ) يتبين** لنا ان الزمن كان كفيلاً بصقل كل كائن الى الاحسن ، فما من مخلوق الا وكان له مع الزمن تجربة قد تطول او تقصر ، فيعته الى الحياة كان يزمن ، وعملياته الحيوية التى تتم في جسمه ، كانت يزمن ، والاحداث التى مرت به كانت موقوتة يزمن .. الخ .. الخ ، ثم ان تألف الزمن الطبيعي مع الزمن البيولوجي يؤدي عادة الى الحفاظ على المخلوق الذى يحترم هذا الزمن ، والصور الكثيرة والمتنوعة من سلوك المخلوقات التى قدمناها في هذه الدراسة كانت خير دليل على التوقيت المضبوط بين الكون والحياة ، فكانما الزمن الكونى - النابع من طبيعة الوجود - قد ترك بصماته على الزمن البيولوجي ، او كانتما هذا مكمل لذلك ، فلا تكاد نلاحظ انفصالاً ، بل نراها وحدة في الكون واحدة .

**فالبعوضة** التى تمتص دماء الضحايا في اواسط افريقيا إنما تحدد « فرصتها » بالزمن .. ثلاثون دقيقة لا غير في الاربعة والعشرين ساعة التى تكون يوماً كاملاً ، فعليها ان تاتى عند

الفسق ، اوفى منتصف الليل ، او عند الفجر ، ويختلف التوقيت هنا باختلاف نوع البعوضة ولا شيء غير ذلك .

**وبعض انواع نحل العسل** يخزن عسله ، وكانما هو يعرف انه سيأتي زمن لن يكون فيه زهور ولا رحيق ولا مناخ طيب يساعده على السعى وراء رزقه ، لكن عندما يحين الزمن الذي تنفتح فيه الزهور ، نراه ينطلق اليها دون ان يحتفظ في خيلته بتقويم مكتوب ، بل ان التقويم يكمن في جسمه ، ويحدد له موعد انطلاقه ، وهذا من اروع ما تقدمه لنا الحياة من مبادئ الاقتصاد في الجهد والزمن ، بمعنى ان النحل هذا يصح ان يعتمد على « الحظ » كما يفعل كثير من البشر ، فيخرج باحثا عن زهور غير موجودة ، فيضيع بهذا الطيران غير الهادف مجهوده ، ويستهلك في ذلك مخزونه .. لا يصح ان يفعل هذا ، والا كتب عليه الانقراض ، لكنه لم ينقرض بفضل دقة سماته البيولوجية التي « تدق » له الزمن المناسب ، ليخرج باحثا عن زهوره التي يهواها .. اصف الى ذلك ان توقيت تنفتح الزهور المختلفة لا يسير هكذا عشوائيا ، بل لا بد له من ضابط زمني ، حتى تضمن الزهرة حشرة مناسبة لتتنقل بينها وبين اترابها من زهور اخرى ، وبهذا يحدث التلقيح المختلط الذي باركه الحياة والسماء ، فكل شيء قد جاء بقدر معلوم « ولكن اكثر الناس لا يعلمون » ١

**السرطان** الذي يختفى في حفر من الرمال خوفا من امين الاعداء ، لا يضيع ايضا وقته وطاقته « واصابه » ليخرج من مخيئه ، ويلقى نظرة على ما حوله ، ليرى ان كان المد في الطريق او الليل قد اتى ، او اى امر من الامور التي يعتمد عليها لكي يصون حياته ، بل كانما هناك شيئا اشبه « بالوحى » يابه ويحركه ، وكانما يقول له : قم فاسع على رزقك والى الشاطئ توجه ، او قد يحلوه من الطوفان القادم على هيئة مد يومى ، او في نصف شهر قمرى ، وكانما ينصحه « اختر لك مكانا انسب ، ولتتحرك الى موقع ابعد » .. وما الوحى هنا الا هذا الساعة البيولوجية التي تهيم له « من امره رشدا » .. ومع ذلك فنحن لا ندرك معنى الوحى ، او ما هو ، ولا كذلك طبيعة الساعة البيولوجية ، او ما هي ، فكلاهما من الاسرار النافضة التي نطلق عليها الاسماء دون التوصل الى جوهر الخلق فيها .

**النخيل** مثلا يزهر في وقت محدد .. مرة واحدة في كل عام ، لكن ذكر النخيل غير انثاء ، فغد استقل كل منهما بكيانه ، ومع ذلك فقد عقدا معاهدة زمنية مضبوطة ، وبحيث يؤدي هذا الانضباط الى خروج الشمراخ الذكرى ثم تفتحه ، وتفتح زهوره ، ونضج حبوب لقاحه التي تنقلها الرياح او النسمات الى النخيل "انثا" . ولا بد ان تكون هي مستعدة بزهورها لهذا التلقيح في زمن محدد .. اى ، كانما هما قد تزامنا في فترة جد قصيرة من عام طويل ، وضبطا التوقيت من خلال ساعتها التي تحسب بالايام والشهور والفصول ، اصف الى ذلك ان النخيل - كمعظم النباتات - يستغل فصل نشاط الحشرات وسائر انواع الحيوان فيعطى زهوره



عندما تنتشر الحشرات بكثرة حوله ، فيضمن بذلك زيارتها ، وحمل حبوب لقاحه من نحلة الى أخرى ، ليكون التلقيح على أشده ، فتكثر الاجنة ( التوى ) التى تنام لم تقوم من سباتها ، فيكون دوام الاجيال التى ظهرت قبل ظهور الإنسان ، واعتمدت على نفسها دون تدخل منه لعشرات الملايين من السنين .

**خل بعد ذلك اى كائن حي ، وادرس سلوكه ، واحتفظ به بمزمل عن بيئته ، تجد** انه يحتفظ « بذاكرة » زمنية تحركه اذا اقبل الليل ، او اشرق الصباح ، واكمل القمر بدرًا ، او اصبح محاقًا ، او جاء ربيع ، وادبر شتاء . كل هذا يحسه ويدركه دون أن يكون لديه اطار محدد يرجع اليه ، ليقارن به زمنه ، لكن الزمن مسجل بداخله بطريقة لا ندرىها ، فاذا دقت ساعته البيولوجية ، قام وتحرك ولاحظنا عليه نشاطًا ، والتجارب الكثيرة التى قدمناها والتى لم تقدمها كانت خير دليل على ان الزمن يدق في الكائنات دقاهه الابدية ، فاذا بكل شيء يسير وفق برنامج زمنى محدد ، فتتألف المخلوقات ، وتنظم العمليات، وتموزف « الاوتار » غير المنظورة « سيمفونية » الحياة ، وتنظم بدقة وابداع كما ارادها الله « انا كل شيء خلقتنا بهقدر » .



## الراجع

### مراجع عربية

- ١ - دكتور عبد الحسن صالح أسرار المخلوقات المضيئة ، الهيئة العامة للكتاب .
- ٢ - دكتور عبد الحسن صالح « طيعة الزمن » - فصل من كتاب : هل لك في الكون نقيض ! الهيئة العامة للكتاب .
- ٣ - دكتور عبد الحسن صالح « آ . . يا زمن » دراسة في مجلة « أمواج » السكندرية .
- ٤ - دكتور عبد الحسن صالح « مستقبل الخ ومصر الإنسان » - عالم الفكر المجلد الرابع - العدد الأول .

### مراجع أجنبية

1. Akimushkin, I. 1970 *Animal Travellers*, Mir. Publishers, Moscow.
2. Broadhurst, P.L. 1963 *The Science of Animal Behaviour*. Pelican.
3. Brown F.A., Hastings, J.W. and Palmer, J.D. 1970 *The Biological Clock*. Academic Press, London, New York.
4. DiCara, L.V. 1970 Learning in the Autonomic Nervous System. Scientific American Vol. 222, No. 1.
5. Dittfurth Von Hoimar 1975 The Biological Clock, A Chapter in "The Children of the Universe". Allen & Unwin.
6. Droscher, V.B. 1969 *The Magic of the Senses*, Allen, W.H., London.
7. Emme, A. *The Clock of Living Nature*. Peace Publishers, Moscow.
8. Farb, P. and the Editors of *Life* 1965 *Ecology Time-Life International*.
9. Coudsmit, S.A. Claiborne, R. and the Editors of *Life* 1967. "Time" Life Science Library.
10. Hastings, J.W. 1972 *Timing Mechanisms*, A Chapter in "Challenging Biological Problems". Edited by Behnke, J.A. Oxford Univ. Press.
11. Milne, Lorus and Margery, 1965 *The Senses of Animals and Men*, Pelican.
12. Whitrow, C.J., 1972, *What is Time ?*, Thames & Hudson, London.
13. Willows A.O.D. 1971 *Giant Brain Cells in Molluscs*. Scientific American Vol. 224, No. 2. t

## مفهوم الزمن عند الطفل

يعيش الانسان في عالم يتصف بخاصتين اساسيتين : الاولى : ان هناك اشياء توجد في المكان . والثانية ان هناك احداثا تتتابع الواحدة منها تلو الاخرى ، وتستمر لفترات تقصر أو تطول ، في الزمان . فهناك بعدان اساسيان هما المكان والزمان ، وفي اطارهما يحيا الانسان ، وينمو الجنس البشري ويتطور ، ويحتفظ بحكمة الاجيال .

والانسان يعيش في عالم متغير . ويطرأ عليه هذا التغير حتى قبل ان يمس حقيقة انه هو نفسه يخضع للتغير . فالفصول من حوله تتماقب ، والجو الصحو يعقب الجو المقلب أو الرديء ، والحيوانات تحيا وتموت . ولا شيء يشد من هذا التغير المستمر حتى الانسان نفسه . فحياته البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية حلقة متصلة من التغير .

وتتولد فكرة الزمن عند الانسان ، ولا شك ، من خبراته من تتابع الاحداث والظواهر التي يكون بعضها دوريا وبعضها غير دوري ، بعضها متصل وبعضها مستقل ، بعضها اشياء متجددة

السميح وبعضها ثابت نسبياً . وهذه الخبرات قد تفسر لنا المعاني المختلفة التي تستخدم فيها كلمة الزمن .

والزمن والزمان ، في اللغة العربية ، كلمتان مترادفتان من حيث المعنى والدلالة . فالزمن أو الزمان اسم « لتقليل الوقت وكثيره » ، وأوريج المنجد أن الزمان مأخوذ من الزمن . ولفظ الزمن أو Time يستخدم عادة للدلالة على لحظات التغير . وهذا ما يشير إليه معنى اللفظ في اللغة العربية أو الإنجليزية . أما في اللغة الفرنسية ، فإن كلمة Temps ، تستخدم بمعنى حسي أكثر ، حيث تعني الطقس أو الحالات المتتابعة للجو . والكلمة اللاتينية Tempus - والتي منها استمدت كلمة Temps وكلمة Time ، فتعني أيضاً هذا المعنى المزيج . أما الأصل السنسكريتي للكلمة ، فإنه يعني « يضيء » أو « يحرق » . وقد يشير هذا الاستعمال إلى الطبيعة الأساسية لخبرتنا بإقامات الليل والنهار . فكلمة « نهار » day لا تزال تستخدم بمعنى الضوء . وعلى الصعوم فيبتسح أصل كلمة « الزمن » نجد أن لها معنيين « عياني ومجرد » . ولا يزال هذا هو وضعها حتى اليوم .

والإنسان يقوم عادة باستجابات سلوكية يمكن التعرف عليها بالتدريج . لكن هذه الاستجابات ليست قاصرة على الإنسان وحده ، بل تظهر لدى بعض الكائنات العضوية الأدنى منه في سلم التطور . غير أن الإنسان وحده هو الذي لديه القدرة الفريدة للتحدث عن الزمن . وهذه القدرة لا يشاركه فيها مخلوقات أخرى . وهو في حديثه عن الزمن يستخدم عادة في لفته كلمات يعبر بها عن الزمن مثل « عندما » و « الساعة » و « الماضي والحاضر والمستقبل » . وهذه الكلمات قد تبدو واضحة جلية ونادراً ما تكون غامضة . إنها أوصاف مباشرة تكشف عن مظاهر الزمن على نحو ما يخبره الفرد ، ومن ثم لا تثير مشكلة . لكن عندما نوسع من مفرداتنا اللغوية ونضيف تعبيرات أخرى نستخدمها عادة في حديثنا عن الزمن ، تبدأ تظهر أمامنا بعض الصعوبات على نحو ما يتضح لنا عندما نقول مثلاً « الزمن يجري كالنهر المنساب » ( كجري الشعور أو مجرى تيار الكهرباء أو اتسباب الكلمات في حديث خطيب مفوه ) أو في قولنا « الساعات تحفظ الزمن » ( على نحو ما نحفظ ممتلكاتنا ونحفظ مبادئنا ، لإخلاقية ونحفظ بيوتنا ) . أو في قولنا « الزمن يمر وينقضي » ( على نحو ما يمر بنا مسيرة سرمة في الطريق أو تنتهي من لقاء محاضراتنا بالجامعة ) أو قولنا « الزمن يوجد وينتهي » ( فإين كان أذن قبل أن يوجد وأين ذهب بعد أن انتهى من الوجود ) ؟ أو قولنا « الزمن هو علامة » القبيل و « البعد » ( والقبل والبعد يشيران فقط إلى الزمن ، وكأننا نقول أن الزمن هو الزمن ) . لكه في بعض الصعوبات التي توقنا فيها هذه الأوصاف المباشرة للزمن بما تحويه من تشبيهات واستعارات وعبارات غامضة أحياناً . ويجب ألا ندش حين نجد أن الناس يستخدمون لفظاً وأفكاراً مختلفة في حديثهم عن الزمن . وحتى لو استخدم الفيلسوف والعالم والرجل العادي لغة واحدة للحديث أو الكتابة عن الزمن ، فإن لكل منهم نظره الخاصة إلى الزمن ، والتي هي انعكاس لفكره ولفته الفنية أو التخصصية .

ولكى تقدم الاطار الذى تنمو بداخله فكرة الانسان من الزمن ، يحسن ان نشير الى الخصائص البارزة التى المص لها معظم المفكرين والفلاسفة فى سباق حديثهم عن هذه المشكلة :

**الأولى :** ان الزمن - بالقدر الذى تتضمن فيه خبرتنا المباشرة - امر نسبي . فنحن نعرف الزمن عن طريق الاحداث المتغيرة او الاشياء الثابتة التى تتصل بها فى حياتنا اليومية . ومن ثم نتحدث عن الزمن باعتباره نسبيا . لكن فى بعض الاحيان نشعر ان الزمن - المقاس فى ضوء الاحداث - يبدو مستقلا عن الاحداث التى تجرى فى الزمن ، فهو قد يبدو بطيئا احيانا ، سريعا احيانا اخرى ، وهذا يؤدى بنا الى القول بأنه لا بد ان يكون هناك زمن موضوعي مستقل عن الاحداث الموجودة فى الزمان ، وبالتسبة اليه يمكن ان نقارن الازمنة الأخرى المختطفة . وهذا الزمن هو الذى نميل الى وصفه بالزمن المطلق .

**الثانية :** ان الزمن يكشف عن صفتين من صفات الترتيب : الصفة الأولى هى علاقة « قبل وبعد » ( اسبق من ) والتى تجمع بين لحظتين ، والتى تكون مستقلة عن الزمن عندما تقوم بعملية اختيار . فربما ان الاحداث يمكن ان تحدث معا فى نفس الوقت ، الا ان السطحات الزمنية لا يمكن ان تحدث معا . فلذا اخذنا لحظتين أ و ب ، فاننا قد تسبق ب او ان ب قد تسبق أ . لكن ما ان يحدث الاختيار بين هذين البديلين ، فان مرور الزمن لا يمكن ان يتغير منه ( كان يكون أ مولدا قبل ب او ب مولودا قبل أ ) .

اما الصفة الأخرى فهي علاقة « الماضي - الحاضر - المستقبل » . وهى علاقة « بين حدود ثلاثة » . فالحاضر يجب ان يكون دائما بين ماضى ومستقبل .

والتوفيق بين هذه الصفات المتناقضة فى الظاهر من الزمن لا يثير مشكلة ما . نادا كانت أ قبل ب ، فانها ستظل كذلك والى الأبد قبل ب . وليس ثمة ما يغير هذه الحقيقة نتجبة مرور الزمن . كما ان الوضع العاقد « بالحاضر » او « الآن » يمكن التعبير عنه بسهولة ، لأن اللغة بها الزمنة . فالمستقبل « سيكون » والحاضر « كان » والماضى « كان » . فالضوء سيكون « أحمر اللون » ، وهو الآن « أصفر » ، وقد كان من قبل « أخضر » .

**الثالثة :** ان الزمن يرتبط ارتباطا وثيقا بفكر التغير والثبات . ولعل احسن وسيلة لتوضيح ذلك هو النظر فى فعل « يتغير » . فهذا الفعل - شأنه شأن أى فعل آخر - لا بد له من فاعل . واذا كان هناك تغير ، فلا بد ان يكون هناك شيء يتغير . فاذا كان العالم يتغير ، فانه يجب ان يظل مع ذلك عالما فى الوقت الذى يخضع فيه للتغير . واذا كنت انا نفسى اتغير ، فيجب ان احتفظ مع ذلك بهويته من اجل ان اعرف اننى - او أى شخص آخر فى الحقيقة - انا الذى اتغير . اذن فكل تغير يكون نسبيا الى ارضية ثابتة . ويكون هذه الارضية الثابتة لا يكون هناك أى معنى للتغير . والتفسير البسيط للثبات هنا ، هو ان التغير هو دائما ثقل او تراخى لصفة خاصة كتغير اللون الاحمر الى لون اخضر مضاد له ، ولكنه يشاكره هوية الجنس . فالكون

يظل كونا وان تغير في الشكل او الحجم او التركيب . والانسان يظل انسانا رغم التغير الذى يطرا عليه في المظهر او العادات او الحياة او السن .

فما الزمن على نحو ما يفهم عادة يكشف عن خصائص ثلاث :

انه نسبي في صفته ولكنه مستقل الى حد ما عن الاحداث في الزمن .

انه يتضمن ربطا قريبا لمجموعتين من اللحظات « قبل - بعد » و « الماضي والحاضر والمستقبل » .

انه يتضمن نوعا من التوفيق بين التفسير والثبات .



### نظرة تاريخية لمفهوم الزمن :

ولقد حاول الانسان خلال العصور المتعاقبة ان يسيطر جاهدا على ما حوله من ظروف واحداث . وقدمت له التغيرات الدورية - كتعاقب الليل والنهار - وفصول السنة والدورة القمرية - اطارات مرجعية طبيعية ، يستطيع ان يحدد - بالرجوع اليها كوسيلة من وسائل القياس - مكان وموقع التغيرات الاخرى . وحاول العلماء خلال آلاف السنين دراسة هذه الظواهر الدورية وايجاد علاقات بينها ، ولا يزال العلماء يحاولون اختراع اساليب واجهزة اكثر دقة لقياس الزمن .

ولم يقتصر الامر على المحاولات العلمية لدراسة الزمن ، بل ان الفلاسفة منذ ايام اليونان الاقدمين كانت لهم نظرتهم الى بعد الزمن . وقد تميزت معالجتهم لمفهوم الزمن بالتطورات المتناهية في التجربة والتأمل حول طبيعة وماهية هذا المفهوم . ولا يمكن بطبيعة الحال فصل تاريخ الدراسة الفلسفية لمفهوم الزمن من تاريخ الفكر الانساني بصفة عامة . وسوف نحاول فيما يلي القاء نظرة سريعة على مفهوم الزمن عند مشاهير الفلاسفة والمفكرين منذ ايام اليونان الاقدمين حتى العصر الحديث .

### ١ - فترة ما قبل سقراط :

دار الجدل لدى فلاسفة هذه الفترة حول « الصيرورة او التغير » في مقابل « الكينونة او الثبات » . ويتزعم الجانب الذى يؤكد التغير الفيلسوف هرقليطس ( ٥٠٠ ق . م تقريبا ) ، بينما يتزعم الجانب الثانى الذى يؤكد الثبات كل من بارمنيدس ( ٤٠٠ ق . م ) وزينون ( ٤٦٠ ق . م ) .

لقد أكد هرقليطس أن الحقيقة تكمن في التغير . وهذا ما يتجلى في عبارته المشهورة « انت لا تنزل النهر الواحد مرتين » فان مياهها جديدة تجري دائما من حوله . وقد عزا اليه اطلاق قوله « لا شيء في الحقيقة موجود ، لكن الاشياء في صيرورة » ، وأن « كل الاشياء تتغير ولا شيء ثابت » .

وقد اختار هرقليطس النار كرمز لهذا التغير الأبدى لأنها تكشف بوضوح عن هذا التغير ، فاللهب يظل مستعرا ويبدو أنه هو نفسه رغم أنه يتحول دائما الى دخان . واللهب الذى يحل محله يجب أن يفنى دائما بوقود ، فالنار تبدو كشيء ولكنها تخضع باستمرار ومنذ الأزل الى التغير .

وقد اعتقد هرقليطس أنه بذلك حل مشكلة الزمن ببيان أن التغير والصيرورة هما وحدهما الحقيقة ، وأن الثبات والاستمرار هما مجرد مظاهر . وكل شيء يبدو ساكنا ، أنها تتضمن - عندما يفهم جيدا - حركة مستمرة . والذاتوقفت هذه الحركة ، فإن الكون يصبح لاشيء .

وقد رفض **بارمنيديس** و**زينون** فكرة هرقليطس أساسا ، وذهب الى أن الثبات والدوام هما الحقيقة . أما التحول والحركة والزمن والتغير فهي أمور غير حقيقية . لقد رفض بارمنيديس رأى هرقليطس قائلا أنه بقبوله التغير يكون قد افترض مقدما أن شيئا ما يمكن أن يوجد ولا يوجد في نفس الوقت . فالنار يمكن أن توجد ولا توجد وذلك ببساطة لأن اللهب في لحظة ما يمكن أن يحل محله آخر لم يوجد بعد . لكن اللهب الذى لم يوجد بعد ليس شيئا ولا يمكن أن يكون موجودا أو حتى التفكير فيه . وبالتالي لا يمكن أبدا أن نقول عن أى شيء أنه يكون ، لأنه يجب أن يأتي من العدم وهذا مستحيل .

وقد وصل زينون في مناقشة المشهورة عن الحركة الى نفس النتيجة . وهذا امر حتمى طالما أن الحركة بالنسبة له هي تغير ، والتغير هو زمن . فانت لا يمكن أن تصل الى نهاية حلبة السباق لأنه لا يمكنك أن تعبر عددا لانهايا من النقاط في زمن متناه . ذلك أنه إذا أردت أن تقطع مسافة ما ، فستقطع نصفها الأول ، ويبقى أمامك نصفها الثاني ، ثم ستقطع نصف هذا النصف ويبقى نصفه الآخر وهكذا ستظل تقطع نصفا ويبقى نصف الى ما لانهاية . وإذا فلن تصل الى غايته القصودة أبدا . وتحكي القصة أنه عندما عرض زينون برهانه على « ديوجين » ، نفخ هذا الأخير على قنميه ومضى . فلقد كان مقتنعا أن أفضل وسيلة لضحك برهان زينون هو أن يتحرك . ولكن زينون لم يقلق من هذا التناقض الظاهر لأنه لم ينكر أن الأشياء تبدو متحركة . وإذا أخبرنا حواسنا أنها تتحرك ، نصحقا لهذه الحواس التي يمكن أن تخدعنا .

#### افلاطون : (٤٢٨ - ٣٤٧ ق م)

ويستحيل مناقشة فكرة افلاطون عن الزمن بشكل مناسب دون أن نسمعها داخل اطار نظريته الشاملة في الوجود . وإذا تركنا جانبا فلسفته السياسية والاخلاقية التي عرف بها جيدا ، ونظرا الى فلسفته الكونية نجد أن أحد افكارها الجوهرية هي فكرة العلاقة بين الوجود والتغير . ومن الممكن القول بأن افلاطون حاول حل التعارض القائم بين كل من هرقليطس في قوله بالتغير ، وبارمنيديس وزينون في قولهما بالثبات .

إن جوهر نظرية افلاطون الى الوجود هو ان الشيء العادي في خبرتنا يتألف من جزئين : أحدهما الشكل أو المثال أو « الجوه » . والاخر هو المادة أو فردية الشيء وتسميه

الحسي . وكل الأشياء الفردية من نوع معين تشارك في الصورة أو الجوهر التي يمثلها بدرجات متنوعة . فكل الرجال مثلا بشر ، لا في ذاتهم وإنما بالمشاركة إلى درجة معينة في جوهر الإنسانية . والصور أو المثل مطلقة أزلية غير متغيرة ، أما الأشياء الخاصة الفردية فتظهر وتختفي وتغير وتبقى في عالم الزمان وعالم المكان . فالناس ينجثون ويلهبون ، لكن مثال الإنسان باق مبر الزمن ولا يتغير أبدا . فهناك إذن عالمان عالم المثل ، وهو عالم ثابت لا يتعرض أبدا لتغير ، ويظل إلى الأبد وهو عالم خارج الزمن . أما الآخر فيحوى الأشياء المحسوسة وهو عالم يوجد في مكان ويخضع للتغيرات المميزة للزمن وهو بالنسبة للرجل العادي الذي ليست لديه معرفة بالعالم على حقيقته ، هو العالم الوحيد .

وأدلة أفلاطون على وجود هذين العالمين ، عالم المثل وعالم الأشياء المحسوسة ، كثيرة ومتعددة وتهدف جميعها إلى بيان أن عالم المثل هو عالم الحقيقة والثبات ، وأن عالم الأشياء المحسوسة هو عالم المظهر والتغير .

ومن هنا يمكن القول بأنه إذا لم يستطع أفلاطون تجنب تقسيم العالم إلى زمني وغير زمني ، فإنه نجح أكثر من سابقه في بيان خصائص هذا العالم المتغير الذي يخضع للزمن والعالم غير المتغير الذي لا يخضع للزمن . ومن هنا يمكن القول أيضا أن الزمن في نظر أفلاطون هو الصورة المتحركة للأزلية والتي تكشف عن نفسها في عالم تحكمه دورات من التغير المستمر .

أرسطو : ( ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م )

كان أرسطو تحليليا أكثر من سابقيه للزمن . لقد اهتم اهتماما كبيرا بطبيعته وخصائصه ، وعلى وجه الخصوص بقابليته للقياس أكثر من اهتمامه بوضعه في الكون كحقيقة أو مظهر .

لقد عرف أرسطو الزمن بـ « مقدار الحركة » فيما يتعلق « بالقياس » و « البعد » والحركة تأخذ اشكالا ثلاثة . نوعية وكمية وموضعية . والحركة النوعية أو الكيفية هي ببساطة التناوب alteration أعنى التغير من الأسود إلى الأبيض ، أو من الحار إلى البارد ، أو العكس . والحركة الكمية هي التغير في الحجم بالزيادة أو النقصان . والتغير الموضعي أو المحلي فهو التغير في المكان ، ويمكن أن يسمى تحركا . ومن المفروض أن تكون هي وحدها من بين الأنواع الثلاثة التي نعمل اليوم إلى تسميتها بالحركة motion . وهي بالنسبة لأرسطو أساس كل صور الحركة .

وثيق الصلة بالحركة . والزمن لا يمكن أن يوجد دون تغير ، لأننا في حالة طم لا ندري كلية بمرور الزمن . وإذا جرت ، من ناحية أخرى ، أية تـ ، فإن بعض الوقت قد مر ، وأن هذا الوقت الذي مر ، في علاقة ، والحركة معادلتها يتطابقان في القيمة أو المقدار magnitude الحركة يسددوا وضحا في حديثه عن الحركة الكمية والموضعية . فيمكن أن نفهم كدرجات من التحول ، 'فالتغير من الأسود إلى



الابيض هو عملية تحول الى ابيض ، والتغير من البارد الى الساخن هو عملية تسخين او تحول الى ساخن ، وبالمثل فان الزمن هو ايضا تغير قابل لان يكون كذا من « قبل » الى « بعد » . وهكذا يمكن ان نصل الى فهم تعريف ارسطو للزمن من حيث هو « مقدار الحركة » فيما يتعلق بقبل وبعد .

وادخال العدد يوحى بالقياس . لقد ذهب ارسطو الى القول بان الزمن هو قياس الحركة والتحريك ، وهو يقيس الحركة من طريق تحديد « مقدار » يقيس الحركة الكلية ، على نحو ما نتخذ من الذراع مقياسا للاطوال . واذا نظرناى وحدة قياس الزمن في اطار « قبل » و « بعد » ، فان صفة مرور الزمن تتطلب ان تكون وحدة القياس اشبه بالسهم ، كما يكون لها امد او ديومة . ومن ثم فان وحدة القياس عند ارسطو اقرب الى فكرة الموجه vector الذى يتحدد اتجاهه برأس السهم كما يشير طوله الى الزمن المنقضي .

ولندع الان الفلسفة القديمة ولننتقل الى العصر الحديث ، وليس معنى ذلك ان العصور الوسطى قد خلت من المفكرين سواء في المسيحية او الاسلام ممن عالج موضوع الزمن . فهناك الكثيرون ممن يضيق المقام حاليا عن التعرض لرايهم ( انظر ٢ ص ٢٠١ - ٢١١ ) .

### جون لوك ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ )

وفي العصر الحديث اخلت مشكلة الزمن - لدى التجريبيين الانجليز عامة وجون لوك خاصة - صورة مختلفة تماما . لم يكن لوك اساسا ميتافيزيقيا من المهتمين بالوضع الوجودى للزمن ، ولا بخصائصه التى يمتلكها على افتراضيات وجوده ، وانما كان اساسا من اصحاب نظرية المعرفة الذين بدلوها جهدا في بيان كيف تتكون فكرة الزمن من العناصر التى تقدم لنا في الخبرة . لقد عارض وجهة النظر التى نادى بها من قبل كل من افلاطون وديكارت ، ونادى بها من بعد كل من ليبنتز وكنت ، وهى ان هناك افكارا تفرض علينا مقدما ويجب ان تؤخذ كشئ مسلم به ، قبل اية معرفة حسية تكون ممكنة . وقد ادى هجومه على نظرية الافكار الفطرية الى وضع اساس فكرته المشهورة وهى « ان لا شئ في العقل لم يكن في الحس اولا ، وان العقل هو في البداية صفحة بيضاء تنقش عليها الخبرة ومن ثم تزودنا بالافكار التى بواسطتها نفهم العالم المحيط بنا » .

والافكار في نظر لوك لها مصدران : الاحساس sensation والتفكير reflection . اما الافكار التى تصدر عن الاحساس فهى كالحرارة والشكل والنعومة والحرارة والصقرة ، وهى تصدر عن اشياء خارج العقل . اما افكار التأمل فهى كالادراك والتفكير والتعلل والارادة ، وهى تأتى من حواسنا الداخلية ، تلك التى يحصل عليها العقل بالاهتمام بعملياته الخاصة . وتدخل الانكار البسيطة العقل متميزة احداهما من الاخرى حتى لو حدثت في نفس الوقت بواسطة الشئ نفسه ، كما في حالة فكرة الحركة التى يحدنها الشئ المتحرك . اما الافكار المعقدة فهى تلك التى تظهر عندما يقوم العقل بعمله على الافكار البسيطة فيجمع بينها ويربطها ويستخلص او يجرد منها .

وفكرتنا عن الزمن هي من الأفكار المعقدة التي نحصل عليها عندما نتأمل في ظهور أفكار عديدة الواحدة تلو الأخرى في عقولنا محدثة بذلك فكرة التتابع succession أو عندما نتأمل المسافة التي تفصل بين أجزاء هذا التتابع محدثة بذلك فكرة المدة أو الفترة الزمنية أو الـامد duration وعلى ذلك ، فالزمن هو نوع من التغير الكمي للأحداث . فالرجل الذي ينام نوما عميقا ، كما أوضح أرسطو ، لا توجد لديه أية فكرة عن التتابع أو المدة . وإذا امكن لشخص ما - وهذا مستحيل - ان يبقى في عقله فكرة واحدة فقط دون تغيير ، فانه لا يمكنه ان يدرك فكرة المدة .

وباختصار يمكن القول بان لوك لا يقدم تحليلا ميتافيزيقيا للزمن ، ولا يخبرنا بشيء عن الطبيعة الحققة للزمن في بناء عالمنا ، انه يوضح لنا انه من الخبرة البسيطة بالتتابع والمدة والتي يمر فيها كل واحد منا ، يمكن بسهولة ان نبني الأفكار المعقدة عن قياس الزمن ومن الماضي والمستقبل والأزلية . فكل ما هو مطلوب بالإضافة الى الظواهر المعطاة تجريبيًا او امبرييا عن التتابع والمدة هو قدرتنا العقلية على التجريد وربط الأفكار البسيطة بطريقة ينتج عنها أفكار معقدة . فليس في عقولنا شيء يجبرنا على رؤية العالم بطريقة زمنية .

#### كنت ( ١٨٠٤ - ١٧٢٤ )

واحساسا من كنت بضرورة وجود زمن عام مشترك كأساس لقوانين العلم ، فانه يصادر على وجود شكل واحد فقط مجرد « لحدس الحواس » ويقصد بالحدس الخبرة المباشرة ذات المحتوى الحسي والتي يسميها ظواهر . أما القدرة على استقبال تصورات هذه المحتويات فيسميها كنت باسم « الاحساسات » .

وحدة الزمن لا يمكن ان تنتج في رأى كنت عن تعدد واختلاف الاحساسات وانما تتضح فقط من الطريقة التي يقوم بها العقل في الربط بين هذه الاحساسات . ان « نقد العقل » لكنت يعارض كل محاولات الوصول الى زمن عالمي مطلق world time او زمن أنوي Ego time لكن من الخطا ان تصور ان كنت كان يعتقد في نظرية الزمن . ذلك ان الزمن بوصفه فكرة - اعنى مكتسبة - لا نوصول اليه عن طريق الاحساس بالأشياء ( لان الاحساسات تزودنا بمادة وليس بشكل المعرفة الإنسانية ) ولكن عن طريق عمليات العقل ذاته بالاتفاق مع القانون الثابت الذي يتحكم في احساسات العقل . ان الشيء المفترى في هذه الحالة هو امكانية تكوين تصورات للاحاساسات المختلفة في شكل علاقات زمنية . وفكرة الزمن تكون فكرة مثالية لانها ليست مستخلاصا من التجربة . انما تتضح فقط من خلال نشاط الفرد .

**وقد صاغ كنت أدلته وبراهينه عن ان الزمن هو صورة الحس ، باختصار شديد :**

١ - ان الزمن لا يمكن ان يكون مفهوما امبرييا طالما ان خصائصه الاساسية ( الوجود معا والتتابع ) لا يمكن ادراكها ما لم تكن لدينا فكرة مسبقة عن الزمن في عقولنا . وبعبارة أخرى ان الاحساسات لا يمكن ملاحظتها باعتبارها زمنية اذا لم تكن تعرف من قبل ، ماذا نعني بالوجود معا وبالتتابع .

٢ - لا يمكن ان نفكر في الظواهر باعتبارها خارجة من الزمن . ومع ذلك يمكننا ان نفكر في زمن خال او فارغ . اى انه يمكن ان نلقى الاشياء من الفكر ولا يمكن ان نلقى الزمن . وهذا من شأنه ان يجعل الزمن سابقا منطقيا على الظواهر .

٣ - انه على افتراض ان الزمن هو فقط صورة الحدى ، فانه يمكن ان نفسر لماذا يستحيل ان نفكر في زمن ذى بعدين او في زمنين موجودين معا . فمجرد عقولنا يرجع لا الى حقيقة ان الخبرة لا تكشف من هذه الافكار ، بل لخاصية الإنكار التي لا تقبل التفكير فيها .

٤ - ان الزمن ليس تعميما من ازمته المختلفة ، لان الازمنة المختلفة هي مجرد اجزاء لزم واحد هو نفس الزمن . ومن ثم فان الزمن هو صورة قبلية تربط الظواهر فيما بينها في كل زمنى .

٥ - ان تصور اجزاء الزمن time segments امنى المدد المحددة يكون ممكنا فقط على افتراض انه زمن لا نهائى او غير محدد . لكن هذه لا يمكن ان تكون فكرة مستمدة تجريبيا ، وبالتالي يجب ان تكون مطابقة كصورة قبلية للحدى .

### مفهوم الزمن عند المحققين :

ولقد مهد كنت السبيل امام علماء النفس ، وكان لنقد العقل المجرد آثار غير مباشرة على من جاء بعده من المفكرين . فهو يجعله الزمن نوعا من الاحساس ، غير من المشكلة برمتها . فاصبح المفكرون وعلماء النفس من بعده اقل اهتماما بفكرة الزمن ، منهم بادراك الزمن . ومن هنا تحولت المشكلة بالتدريج بعد « كنت » من مجال نظرية المعرفة الى مجال علم النفس . وتبع ذلك ميل متزايد لدراسة المظهرين الاساسيين للزمن وهما التتابع والمدة . ولقد ظلت افكار كنت ملحوظة في كل مكان وبخاصة في المانيا . ومن الملاحظ ان العلماء في تلك الاونة قد خططوا بين الفكر السابق على التجربة او القبلى Apriori والذي ينتمى الى مجال الميتافيزيقا والذي يرجع في الاصل الى كنت ، وبين مبدا الافكار الفطرية . ولقد حاولوا جمع الحجج للتدليل على ان الزمن ليس فكرة مسبقة على التجربة . الا انه حتى بالنسبة لهؤلاء العلماء ، كان واضحا ان مجرد تنابع الاحساسات او الافكار لا يكفي في حد ذاته لان يعطينا فكرة التتابع ، لان هذه الفكرة لا يمكن التوصل اليها الا من طريق ادراك وفهم العلاقات . وابتداء من القرن التاسع عشر بحث العلماء من هذه العلاقات بين التصورات المختلفة التي يمكن ان تكونها من الواقع . فبالاضافة الى الادراكات ( والتي لا يمكنها وحدها ان تقدم عناصر التتابع طالما ان كل واحد منها يجرى في لحظة واحدة ) هناك ايضا الصور التي تمدنا بها الذاكرة . وهذه الصور تميد ظهور تسلسل الاحداث التي خبرناها وفق قوانين الترابط . وبذلك يمكننا ادراك العلاقات من نوع « قبل » و « بعد » التي تربط بين هذه الخبرات . ان مجرد رجوع العلماء في تلك الحقبة الى الذاكرة والى قوانين الترابط باستمرار في معالجة مفهوم الزمن ، يبين لنا ان معالجة المشكلة في هذه الفترة تتم من وجهة نظر سيكولوجية اكثر منهاميتافيزيقية . ولذلك فان النقطة الجوهرية التي اشترك فيها جميع العلماء في تلك الحقبة هي محاولتهم تفسير مفهوم الزمن بتحليل حالات الشعور .

فهذا ج . ف . هـ **هربرت J.F. Herbart** يذهب الى اننا اذا قمنا - بعد عرض سلسلة من التصورات أ ، ب ، ج ، د ، هـ - بعرض العنصر الاول مرة أخرى في الشعور ، فانه يستدعي الى الذهن بقية عناصر السلسلة المترابطة معه . او بمعنى آخر هناك تصور للتتابع الذي تسير عليه عناصر السلسلة . اما اذا عرضنا العنصر هـ مرة أخرى ، فهناك عملية عكسية تماما يتم بواسطتها استدعاء العناصر ، ج ، ب الى الذهن . وكلما بعد هذا العنصر عن العنصر الاول كان استدعاؤه اصعب . وعلى ذلك ، فان كل عملية تتكون من العرض المتزايد لعنصرين واقعيين على طرفي السلسلة ، وينتج عن ربط العمليتين الادراك الكامل للزمن .

اما **فنت** ، وهو اول من اسس اول معمل لعلم النفس بمدينة ليبزج بالمانيا سنة ١٨٧٩ ، فقد ذهب الى ان مجرد التكرار البسيط لصوت ما ، يكون كافيا لتقديم جميع العناصر اللازمة لادراك الزمن . فنجد ظهور الصوت الثاني ، يستعيد الفرد بطريقة ما الصوت الاول الذي ما تزال صورته ماثلة في الذهن . واستدعاء الصوت الاول بواسطة الصوت الثاني يمثل « البداية » و « ادراك الصوت » يمثل النهاية . واستمرار الصورة يمثل طول الفترة الزمنية . وعلى ذلك ، فان سلسلة من الحقائق الشعورية يمكن ان توصلنا الى علاقة زمنية وذلك بسبب وجود عدد كبير من التصورات الدائمة بينها . وعلى ذلك ، فان اصل الزمن يظهر في هذا التتابع ، وفي التزامن النسبي للتكوينات النفسية .

وينتمي ج . م . **جيبوا J.M. Guyon** الى هذا الاتجاه ، الا ان تصوره كان اكثر دينامية . فهدفه كان هو البحث عن عناصر خبرتنا عن الزمن . لقد اشار الى وجود عنصرين اساسيين اولهما يتكون من تنابع تصوراتنا التي تصبح اقل وضوحا مع مرور الزمن عليها . وثانيهما ، المنظور الذي يدخل بين تصوراتنا عن طريق الرغبة والجهد . فالشعور بالزمن يستمد مصدره من الترابط بين الصور المتنوعة المختلفة للدرجات .

وهكذا كانت نقطة الاتفاق بين هؤلاء الباحثين في هذه الفترة هي محاولتهم تفسير فكرتنا عن الزمن عن طريق دراسة حالاتنا لشعورية .

وقرب منتصف القرن التاسع عشر ظهر اتجاه جديد في معالجة مفهوم الزمن هو الدراسة الامبريقية للدقة accuracy التي ندرك بها الزمن . فتحت تأثير السيوفيزيكا ، واستخدام الاساليب الحديثة التي وضعها فشنر ، دخلت سيكولوجية الزمن الى معامل علم النفس . وانصب اهتمام التجريبيين الاول على دراسة المشكلات التقليدية في مجال السيوفيزيكا مثل التحقق من مدى انطباق قانون فيبر على مفهوم الزمن ، ووجود اخطاء ثابتة في ادراكنا له . هذا بالإضافة للكشف عن اثر ما يقع في الفترة الزمنية من احداث ، اي اثر محتوى هذه الفترات الزمنية على ادراكنا لطول تلك الفترات . وهكذا . وقد أجرى العديد من التجارب في هذا الصدد وبخاصة في المانيا .

وقد سارت الدراسات في بداية التجريب في اتجاهين رئيسيين : الاول استخدام التجارب ، حيث يحاول علماء النفس تحديد ما يدركه الفحوص بدراسة ما يقوم به من افعال ( اعادة

الانتاج على سبيل المثال) او ما يقوله (دراسات مقارنة) . اما الثاني فهو استخدام اسلوب الاستبطان ، اذ يحاول علماء النفس - شأنهم في ذلك شأن فلاسفة عصرهم - ان يحددوا اسس شعورهم بالزمن . لكن الامر الجديد هو ان تجريبي هذا العصر لم يقتنموا بملاحظاتهم الذاتية على انفسهم ، بل استخدموا مفحوصين- يجرون عليهم التجارب وهؤلاء كانوا مادة مساعديهم او زملائهم .

وبالتدرج انفصل هذان الاتجاهان . فالعمل لاستبطاني الذي يهدف الى اقامة المحتويات الاولى والخبرات المباشرة قداوغل في التجريد وازداد بعدا عن الواقع . فعلى الرغم من ظهور مدرسة و'يرسبورج Würzburg التي حاولت تنظيم الاستبطان ، فان انتصار هذه المدرسة وجدوا الاستبطان لا يفيد في دراسة جوهسر الادراك . ومن الناحية الاخرى اصبحت النتائج التي يصل اليها التجريبيون باستخدام المنهج التجريبي مع مرور الوقت اكثر تماسكا وصلابة . ولم يفتح التجريبيون بدراسة ادراك الزمن لدى العاديين من الراشدين ، بل امتدت دراساتهم الى الحيوانات والاطفال والمرضى العقليين . وفي هذه الحالات امكنهم دراسة الادراك بطرق الافتران الشرطي ، او بدراسة الاستجابات اللفظية ولكن دون ان يصف المفحوص خبرته الشعورية . واصبح الاتجاه الذي كان في بداية الامر ضعيفا ، اكثر وضوحا وظهورا مع مرور الزمن ، اى اصبح من الضروري دراسة « ما يفعله » الانسان في استجابته للمواقف المختلفة التي يوجد فيها .

ورغم نزعة التبسيط التي ميزت السلوكيين الاول ، فان علم النفس تحول كله الى علم دراسة السلوك ، وكان ذلك في الربع الاول من القرن العشرين . وقد عبر عن هذا الاتجاه الجديد في سيكولوجية الزمن « هنري بيرون » H. Piéron في مقال القاه امام المؤتمر الدولي لعلم النفس سنة ١٩٢٣ ، وبيير چانيه P. Janet في سلسلة المحاضرات التي القاها في ١٩٢٧ - ١٩٢٨ في جامعة باريس عن تطور الذاكرة وفكرة الزمن . ولقد انصب اهتمام بيرون بالدرجة الاولى على كشف المشكلات السيكي فيزيولوجية لادراك الزمن ولكن هذا اوصله الى تحديد منهج عام يلخص في ضرورة معالجة هذه القضايا على اساس موضوعي من تحليل السلوك البشري في علاقته بالزمن .

اما بيير چانيه ، فبما تمتع به من فكر ناقب ، فقد قام باعادة تشكيل المنظور الخاص بدراسة الزمن . ففي محاضراته الاولى ركز على فكرة ان علم النفس لديه اشياء اخرى هامة اكثر من مجرد التركيز على دراسة التفكير فعلم النفس يجب ان يبدأ من دراسة الفقل او السلوك فالتأثير الذي يجب ان نوجهه لانفسنا بخصوص الزمن في نظر چانيه هو « ما الفعل او التأثير الذي تحدثه على الزمن ؟ » وتبعاً لچانيه ، فان اول فعل يتصل بالزمن هو « سلوك الجهد » الذي ينتج عنه الاحساس بالمدة . وهذا الاحساس ليس فعلاً اولياً ، بل هو تنظيم للفعل يعزى الى ضرورة تلاؤمنا مع التغيرات غير القابلة للانعكاس . فعندما نقابل شخصاً ما ونلاحظ انه قد اصبح اكبر سناً مما كان عليه آخر مرة - اربانه فيها ، فاننا نصبح على وعي ومعرفة بحقيقة مرور الزمن بين هذين اللقائين . ان فكرة الزمن الكلي المتجانس الذي تحدث فيه كسل التغيرات هي في حد ذاتها نتيجة لنمط السلوك الاجتماعي . انها الاطار اللازم لاضفاء صفة

الانظام والتنسيق على جميع المدد الزمنية الفردية التي هي بطبيعتها غير متجانسة . ان مهمة عالم النفس في نظر چانييه لم تعد هي معرفة ماهية الزمن أو طبيعة فكره من الزمن أو حتى البحث من اصل هذا المفهوم في التراكيب العقلية ، بل أصبحت محاولة فهم الكيفية التي يستجيب بها الانسان الى الموقف الذي يتعرض له بصفة كونه يعيش في زمن . وفي هذا الموقف تكتسب المعطيات التي تقدم لعقلنا الوامى دلالتها الحقيقية . وهذه المعطيات ليست مجرد نسخة مطابقة للواقع أو صورة طبق الاصل منه ، انها مجموعة العلامات والمعادلات والتفسيرات المفيدة التي تتطور في الفعل ذاته وتعمل بدورها كمرشد وموجه لانشطتنا على نحو ما نعيشها ونذكرها .

**ويقدم پول فريس P. Fraisse** عالم النفس الفرنسى تصورا لمفهوم الزمن يقوم على نفس المنظر الذى قال به جانييه . فهو في دراسته لمفهوم الزمن يهتم بشكل اساسى بدراسة الطرق المختلفة التي بها يحاول الانسان ان يتلالم والظروف الزمانية الخاصة بوجوده ، ويطلق فريس على محاولته هذه اسم السلوك المنظم زمائيا .

وفي رايه ان جميع هذه الظروف الزمانية تصدر اساسا من حقيقة اننا نعيش في خلفية طبيعية ونية واجتماعية تتغير مع مرور الزمن . ونحن لا نمر بهذه التغيرات فقط بل نخلقها كذلك ، لان نشاطنا الدائى هو سلسلة من التغيرات . وتبعاً لمنظر فريس ، فان جميع هذه التغيرات - وبصرف النظر عن كونها تغيرات متصلة او منفصلة ، دورية أو غير دورية ، لها جانبان هما التتابع والاستمرار أو الفترة الزمنية التي يستغرقها الشيء . وبالنسبة للتتابع ، فحيثما يكون هناك تغير ، يكون هناك تتابع حالات لعملية واحدة أو عمليات متعددة متلازمة . وهذه التتابعات تتضمن بدورها الفترات الزمنية التي تفصل بين الحالات أو الخطوات المتتابة . وهذه الفترات تختلف في طولها بحيث يمكن القول بانها اكثر أو اقل دواما تبعاً لما يتبقى فيها ثابتا نسبيا . فنحن نتحدث عن فترة يوم ما ونعنى بها الفترة التي يمتد فيها الضوء ابتداء من نهاية ليلة الى بداية ليلة اخرى .

ومن الواضح ان الحالات المتتابة والفترات الزمنية الفاصلة بينها تكون نسبية ومحتوى التغير ، وكذلك مع الجانب الذى نختار تركيز الانتباه عليه . فاليوم هو الفترة الزمنية الفاصلة بين ليلتين ، ولكن خلال هذا اليوم يمكن ان نميز تغيرات نجد فيها ايضا تتابعات وفترات زمنية فاصلة . والشيء الجدير بالملاحظة في نظر فريس هو ان هذه الطبيعة المزدوجة للزمن ظاهرة وواضحة ، مهما كانت الظاهرة التي نلاحظها والقياس الذى نراها به .

واخيرا نصل الى عالم النفس السويسرى **جان بياجيه J. Piaget** الذى كرس حياته لدراسة الظواهر النفسية المختلفة عند الطفل . لقد عالج ظواهر كثيرة متعددة نشير من بينها الى ظواهر ثبات الاشياء ومفهوم العدد ومفهوم المكان ومفهوم الزمان ومفهوم الكم والوزن والكتلة وغيرها من المفاهيم . واذا كنا في هذه المقالة سوف نركز على دراسة جان بياجيه لفكرة الزمن عند الطفل ، فان الامر يتطلب منا تقديم لمحة موجزة للغاية عن فكرته نختم بها هذا الجزء من المقالة . ان الامر لا يتطلب معرفة مسبقة باعمال بياجيه المعديدة للتكهن بان معالجته لمفهوم الزمن ترتبط ارتباطا وثيقا بمعالجته لمفهومي السرعة والحركة ، وذلك لارتباط هذه المفاهيم منطقيا وسيكولوجيا .

ان الطفل يقيم الزمن في ضوء النشاط الذى يقوم به ، والجهد الذى يبذل . فعندما يكون هناك نشاط أكثر ، فلا بد في نظر الطفل ان يقابله زمن أكثر كذلك . فإذا طلبنا من الطفل ان يحمل خلال فترة زمنية ، ولتكن خمس دقائق مثلا ، قطعا صغيرة من الخشب ينقلها من مكان الى آخر ، ثم يحمل ايضا خلال فترة مساوية من الزمن صفائح صغيرة من الصلب او الحديد ثم سألناه من أى الفترتين اطول ، فانه يجيب بان فترة صفائح الصلب او الحديد هي الاطول . فهناك نزعة لاختضاع الزمن الى المكان والسرعة والجهد .

**ومفاهيم الزمن والسرعة والحركة هي في الواقع تكوينات افتراضية لا توجد في البداية عند الطفل ، بل يتطلب توصل الطفل اليها وجود عمليات بنائية تدريجية مثلها مثل باقى المفاهيم التى يتم بناؤها خطوة خطوة ، ومن خلال تكوينات العمليات المنطقية التى يمر بها ذهن الطفل .**

الحقيقة أننا ندين لجان بياجيه بدراسة هذا المفهوم دراسة نمائية تطويرية ابتداء من الطفل حتى الراشد ، متتبعين المراحل المختلفة التى يمر بها مفهوم الزمن عند الطفل وعند الراشد . ولذا سوف نركز في دراستنا هذه لمفهوم الزمن على ما قدمه بياجيه من دراسات وتجارب رائدة في هذا المجال .

### تطور مفهوم الزمن :

لم تلق دراسة بعض المفاهيم الهامة التى تدور بذهن الطفل اهتماما كبيرا من جبهة علماء نفس النمو . فالغالبية العظمى منهم نظروا نظرة وصفية الى عملية النمو ، متتبعين المراحل المختلفة التى يمر بها الكائن الحي ، مركزين على الجوانب المعروفة كالنمو الجسمى والعقلي والانفعالى والاجتماعى . اما المفاهيم التى تبرز خلال هذا النمو كفكرة ثبات الشيء او فكرة الكم او مفهوم ثبات الوزن والحجم او فكرة العلية او فكرة المكان وفكرة الزمان وغيرها ، فلم تلق اهتماما من الغالبية العظمى من الباحثين . فعالجها بعضهم معالجة سريعة على هامش دراسته للنمو العقلى ، ولم يلق لها البض الأخرى اهتمام .

والحقيقة كما سبق القول - أننا ندين لعالم النفس السويسرى **جان بياجيه** بالكشف عن أبعاد هذه الأفكار من خلال الدراسات المتعمقة والفكر الاصيل . فقد قام هو وتلاميذه بتقديم أعمال رائدة كشفت عن تطور واضح في فهم الطفل لهذه المفاهيم ، والواقع ان تجاربه وحيلاته تعد بحق - كما يقول بول فريس - نماذج مبتكرة وفريدة ، بحيث ان أى باحث يعالج هذه الموضوعات لا بد له ان يشير الى هذه الأعمال . وسوف نعرض من جانبنا لتطور مفهوم الزمن عند الطفل في ضوء نظرية بياجيه ، مبتدئين بدراسته لهذا المفهوم خلال السنتين الأوليين من حياة الطفل ، تلك المرحلة التى يسميها باسم المرحلة الضمنية الحركية ، ثم تنتقل بعد ذلك الى دراسة هذا المفهوم من مراحل النمو التالية وهى مرحلة ما قبل العمليات ، ثم مرحلة العمليات العقلية العيانية والمجردة . وإذا كان بياجيه قد استند في دراسته لفكرة الزمن خلال السنتين الأوليين الى فكره وتصوراته ، فما ذلك الا لتصوراته للطفل عن ان تبنى ما يجرى في ذهنه . أما

فيما بعد ، فقد استند الى بعض التجارب وإلى الحوار الذي يدور بينه وبين الطفل ، والذي من شأنه ان يكشف عن مدى فهم الطفل لهذه الأفكار ، وتطور هذا الفهم مع مراحل النمو المختلفة .

وسوف نبدأ بدراسة المرحلة الأولى .

### تصور مفهوم الزمن في المرحلة الحسية الحركية :

والحقيقة ان بياجيه لم يكرس سوى عدد من الصفات ليست بالكثيرة لمعالجة تطور مفهوم الطفل عن الزمن في هذه المرحلة الأولى التي تبدأ منذ الولادة حتى سن السنتين . وليس من شك ان السبب الرئيسى يرجع الى صعوبة الحصول على معلومات وأدلة من هذا الجانب في هذه المرحلة بالذات ، ولعل افضل أسلوب مكنته من التوصل الى حد ادنى من الفهم في هذا المجال هو الاعتماد على التطورات التي تقع في مجالات أخرى قريبة كالملمية وثبات الشيء والمسافة . ولذا ، كان الربط بين مفهوم الزمن وهذه المفاهيم الأخرى ، واضحا في كتابات بياجيه طوال هذه المرحلة .

لقد قسم بياجيه تطور فكرة الزمن عند الطفل في المرحلة الحسية الحركية الى ست مراحل فرعية تقابل المراحل الفرعية الست الخاصة بالنمو العقلى في هذه المرحلة . وسوف اشير باختصار شديد الى هذه المراحل **النهائية العقلية** التي تقابل لها نموها وتطورها مراحل نمو وتطور فكرة الزمن . ولن يريد المزيد من الإيضاح ، الرجوع الى بعض المراجع الأصلية في هذا المجال أو ما كتب عنها . ( ١ )

ففي دراسته للنمو العقلى عند الطفل قسم بياجيه المرحلة الحسية الحركية الى ست مراحل فرعية هي :

**المرحلة الأولى ( من صفر الى شهر ) :** ولا يظهر فيها شيء كثير الى جانب الأفعال المنعكسة التي يولد الطفل مزودا بها . فقلما يكشف الطفل عن أنشطة أخرى غير الأفعال المنعكسة كالصراخ وإصدار الأصوات وحركات وأوضاع الذراعين والرأس والجلد . فهي مرحلة تتميز بعدم وجود سلوك عقلى حقيقى حتى من النوع الحسى الحركى الأكثر بدائية . ولذا كان بياجيه في غاية الاختصار عند الحديث عن هذه المرحلة ومناقشتها ، ومع ذلك فهو يعتبرها مرحلة في غاية الأهمية لانها تمثل البوتقة التي يصدر منها بعد ذلك الذكاء الحسى الحركى ، وذلك لأسباب ، منها ان الأفعال المنعكسة التي تظهر عند الولادة هي حجر الأساس الذى يبنى عليه الذكاء الحسى الحركى ، فهي التي تعد القرد للتكيف بالبيئة الخارجية ولكسب ضروب السلوك المستقبلية . هذا بالإضافة الى ان السلوك المنعكس الذى يظهر خلال الشهر الأول يحمل

( ١ ) - جان بياجيه « ميلاد الذكاء عند الطفل » ترجمة د. محمود لاسم . الانجاء المصرية - القاهرة .

ب - سيد محمد نعيم « النمو العقلى عند الطفل في نظرية جان بياجيه » حوليات كلية الآداب - جامعة عين شمس - المجلد ١٢ - ١٩٧٠ .



في طياته البدايات الخافتة للعمليات الثابتة التي سوف تظهر بعد ذلك كالتنظيم والتمثيل والملازمة وغيرها .

**المرحلة الثانية :** ( من شهر الى ٤ شهور ) . ويسمىها مرحلة ضروب التكيف المكتسبة الأولى ورد الفعل الدائري الأولى . وفيها تبدأ الأنشطة المنعكسة العديدة تخضع لتعديلات مستقلة نتيجة التجربة والخبرة وتناسق بعضها مع بعض بطرق متعددة . وهذه الاكتسابات الأولى رغم تقدمها في النمو على الأفعال المنعكسة عند الولادة ، إلا أنها لا تزال أمورا بدائية للغاية . فهي تفتقر على وجه الخصوص إلى صفة القصد وخاصة توجيه الأفعال في البيئة . ومن الممكن تعيين التكيف الأولى الجديد وتحديد حقيقته أن سلوك الطفل يمكنه أن يحدث أو يطيل أو يكرر بعض الأمور التي لم تحدث من قبل . واحد التكيفات الأولى المكتسبة هي مص الإبهام . وليس معنى ذلك أن الطفل لم يمض إبهامه أبدا من قبل ، أو أنه لم يمض لفترة طويلة من الزمن ، وإنما هو حتى ذلك الحين لم يكتسب مجموعة من التوافقات السلوكية التي تمكنه بنجاح أن يحضر إبهامه إلى فمه ، وأن يحتفظ به بداخله متى وجده . . والجدير بالذكر أن سبب تسمية مص الإبهام باسم « رد الفعل الدائري الأولى » هو أن هذه التسمية تتضمن أن التكيف السلوكي مكتسب ، ولكنه أيضا يتضمن أن المستوى الواقعي للسلوك كامن في الميكانيزمات الوراثية . وعلى ذلك « فالص جزء من المنعكس الوراثي ، ولكن مص الإبهام بشكل منظم مكتسب » .

**المرحلة الثالثة ( من ٤ - ٨ شهور )** وفيها يبدأ الطفل القيام بأعمال موجهة نحو الأشياء والأحداث خارج حدود جسمه بصورة أكثر تحديدا . فهو في محاولاته إعادة ظهور الآثار البيئية التي حققها عفوا وعن غير قصد من قبل ، يكشف عن نوع من التبشير بالقصد أو لاجزاء نحو الهدف . وقد سميت هذه المرحلة باسم « مرحلة ردود الأفعال الدائرية ولاساليب التي مهدت إلى العمل على استمرار المناظر الممتعة » .

ومكتسبات هذه المرحلة يمكن أن تصنف بشكل مناسب حسب ما إذا كانت ترتبط بتمثيل التكرار أو تمثيل التعرف أو تمثيل التعميم . فرد الفعل الدائري الثاني يمكن اعتباره صورة جديدة وعلى مستوى أعلى من صور تمثيل التكرار ، التي ظهرت في المرحلة السابقة طالما أنه يتصل بالتعميم عن طريق التكرار لبعض العادات الحركية ، التي تؤدي إلى أحداث آتية في البيئة المحيطة والتي هي موضع اهتمام الطفل . وتعد مكتسبات هذه المرحلة كل بمثابة الخطوات الأولى المحددة إلى الاتجاه نحو الهدف أو القصد ، والتي سوف تصبح ابتداء من هذه المرحلة وما بعدها خاصية مميزة بشكل ظاهر للتكيف الحسي الحركي .

**المرحلة الرابعة ( من ٨ - ١٢ شهرا )** : وفيها يتضح القصد بشكل محدد على نحو ما يتجلى في الوسائل والغايات الأولى . ويسمى بياجيه هذه المرحلة باسم « تنسيق الصور الإجمالية الثانوية وتطبيقها على المواقف الجديدة » . وهذه المرحلة تمثل تقلما على ما سبقها . فإذا كانت ضروب السلوك في المرحلة الثالثة تنحصر في ردود أفعال دائرية ثانوية تتوقف على الوسط الخارجي لا على جسم الطفل نفسه ، وإذا كانت ضروب السلوك في المرحلة الثالثة أيضا لا تفرق بوضوح

بين الوسائل والغايات ، فان ضروب السلوك في هذه المرحلة الرابعة تتضمن هذه التفرقة منذ الوهلة الأولى بين الحدود الوسيطة والحدود النهائية ، أى بين الوسائل والغايات . كما ان الانساق بين الصور الإجمالية الثانوية هو العلامة التي يستدل بها على ظهور هذه الضروب من السلوك .

**المرحلة الخامسة :** ( من ١٢ - ١٨ شهرا ) : وإذا كان طفل المرحلة الرابعة يقتنع بأنماط السلوك المادى والمألوف ، ويستخدمها كوسائل في المواقف الجديدة ، فانه في هذه المرحلة يجرب ليكتشف وسائل جديدة ، وقد اطلق بياجييه على هذه المرحلة اسم « رد الفعل الدائرى الثلاثي » والكشف عن الوسائل الجديدة عن طريق التجريب الإيجابي . فالسمة المميزة لهذه المرحلة هي اذن قدرة الطفل على اختراع أنماط جديدة للسلوك لم يؤدها من قبل ، كما انها تتميز بتكوين صور أجمالية جديدة لا ترجع الى مجرد تكرار لنتائج العرضية ، بل الى نوع من التجريب او البحث من الجديد من حيث هو جديد .

**المرحلة السادسة :** ( من ١٨ شهرا الى سنتين ) : وفيها يبدأ الطفل القيام بتصورات داخلية رمزية للمشكلات الحسية الحركية مخترعا الحلول عن طريق سلوك المحاولة والخطأ الفسنى أكثر منه السلوك الصريح . ويحدث هذه التصورات الأولى البديئية ، يكون الطفل قد تجاوز أساسا مرحلة النمو الحسى الحركى ليدخل في مرحلة جديدة هي مرحلة ما قبل :عمليات . فلهذه المرحلة السادسة اذن تثير الى بداية التصور العقلى . فالطفل يمكنه ان يصور الأحداث لنفسه ، كما يمكنه الى حد ما ان يتتبعها عن طريق عقله . وعلى ذلك ، يمكنه ان يكتشف الحلول للمشكلات دون القيام بمحاولة وخطأ صريحين . ويمكنه ان يقلد الأفعال بعد غياب النماذج ، وهذا ما يسمى بالتقليد « المرجأ » كما يمكنه ايضا ان يملأ الاجزاء غير المنظورة من مسار شيء ما ، وبذلك يمكنه ان يتنبأ بموضعه النهائي في المكان . وهذه القدرة على تصور الأحداث داخليا تتطلب بالطبع شيئا من الفهم الحدى لطبيعة الأشياء والعلامات بين مختلف الطرق في المكان ، وقدنرا من الفهم للعلية .

تلك هي المراحل الست الفرعية للنمو الحسى الحركى في مجال الذكاء والنمو العقلى . وكل مرحلة منها تقابل مرحلة فرعية تتصل بفكرة زمن ، وذلك على نحو ما أورد بياجييه في كتابه بناء الواقع عند الطفل . (٢) ولقد ضم بياجييه المرحلتين الفرعيتين الأولىين في مرحلة واحدة . وفيما يلى مفهوم الزمن في مراحل هذه الفترة العمرية الأولى :

#### المرحلة الأولى والثانية :

ان الزمن بالنسبة للرضيع في بداية حياته هو في اغلب الظن زمن عملى Practical time يقرب من المسافة العملية التي يدركها الطفل أيضا في هاتين المرحلتين . وفي أزمته مبكرة من النشاط التمسك للطفل وتكوين عاداته الأولى ، فان الرضيع يكتشف عن قدرة على القيام بعمليتين

تتصلان بترتيب الأحداث في تسلسل زمني . فهو يعرف أولا كيف ينسق حركاته في الزمن ، وكيف ينجز أفعالا قبل غيرها وفي ترتيب منظم . فهو يعرف مثلا كيف يفتح فمه ويلصقه بالثدي قبل القيام بعملية الرضاعة ، وكيف يوجه يده إلى فمه أو حتى فمه إلى أصبعه قبل وضع الأصبع بين شفتيه . كما أنه يعرف ثانيا ابتداء المرحلة الثانية كيف ينسق إدراكه في الزمن أو حتى كيف يستخدم أحد الأدوات كعلامة على الآخر . فهو مثلا من سن الشهر إلى سن الشهرين يعرف كيف يدير رأسه عندما يسمع صوتا ويحاول أن يرى ما سمعه . وفي مثل هذه الحالات يسبق الإدراك المسمى بانتظام الإدراك البصري وحتى يوجه عن طريق هذه العلامات .

ومع ذلك وإمام هذه الحقائق ، يجب أن نتحرز عند تفسير مثل هذه الملاحظات . يجب أن نفصل بين رجة نظر الملاحظ ووجهة نظر الطفل . نأفعل الطفل ، من وجهة نظر الملاحظ . ليست فقط مرتبة في الزمان ، بل وأيضا تمتد وفقا لتتابع الأحداث . فإنا هذا لا يعد سببا للاعتقاد أن الطفل ذاته قد أدرك التتابع الزمني من حيث هو كذلك ، أي ظهور الوسي أو الشعور بالتتابع . فليس لدى الطفل إدراك لـ « بعد » أو « قبل » أو « الآن » أو « بعد ذلك » . فنسلسل المدركات لا يعنى بالضرورة إدراك التسلسلات . فليس لدى الطفل خلال هاتين المرحلتين الأوليين إدراك للزمن . أن كل ما يمكن قوله حسب رأي يياجييه هو أن ليس هناك بعد مفاهيم من الزمن يمكن تطبيقها على الظواهر الخارجية ، كما أن ليس هناك بعد مجال زمني يشمل الأحداث ذاتها مستقلة عن الفعل الذاتي أو الشخصي .

وكما يدرك المكان باعتباره تناسقا عمليا بسيطا لحركات الجسم قبل أن يصبح علاقة بين أشياء ثابتة والجسم ذاته ، فكذلك يدرك الزمان ، باعتباره مدة بسيطة كامنة في التسلسل العملي قبل أن يصبح أداة للترتيب والتتابع تربط فيما بينها الأحداث الخارجية وأفعال الشخص . أن كل ما يمكن قوله حسب رأي يياجييه بأن فكرة الزمن لدى طفل هاتين المرحلتين هي مجرد شعور غامض بالمدة ، شعور نابع أو كامن في أفعال الطفل ذاته ، شعور يختلط بمشاعر أخرى مشابهة كالترقيع والجهد وغيرها .

**المرحلة الثالثة :** ( التسلسل الذاتي ) وفي هذه المرحلة يصبح الطفل قادرا لأول مرة على أن يرد أفعاله وأن يرتبها مع ما ينتج من ذلك من نتائج وآثار في البيئة من حوله . فابتداء من هذه المرحلة الثالثة يتعدل الموقف لدى الطفل إلى الحد الذي يبدأ الطفل فيه يتعامل مع الأشياء ويستفيد من علاقاتها المتبادلة خلال القبض على الأشياء المولية . وبذلك يتجاوز التسلسل الزمني نطاق العلاقات العملية الخالصة التي توجد بين الأفعال والإيماءات ، والتي تنطبق بالتالي على الأحداث الخارجية . ولكن هذا الاستعداد للزمن إلى حركات الأشياء يظل خاضعا لشرط أساسي هو أنه يحدث فقط إلى الحد الذي تتوقف فيه الحركات على الفعل الشخصي ، أو بعبارة أخرى يبدأ الزمن ينطبق على تتابع الظواهر . ولكن بقدر ما يكون هذا التتابع راجعا إلى تدخل الطفل ذاته . وهذا النمط من التسلسل الزمني هو الذي يسميه يياجييه باسم التسلسل الذاتي . فالتسلسل الزمني بشكل تطبيقا للزمن على الأحداث ، لكن بقدر ما يكون هذا التتابع بين الأحداث التي تكون مستقلة عنه ، أي أنه غير قادر بعد على تكوين التسلسل

الموضوعي . فالتسلسل الذاتي هو إذن مرحلة انتقالية بين التسلسل العملي والتسلسل الموضوعي .

وبوجه عام ، يمكن القول بأن طفل هذه المرحلة الثالثة من مراحل النمو الحسي الحركي يكون قادراً على ادراك تتابع الأحداث عندما يكون هو نفسه قد أحدث هذا التتابع ، أو عندما يكون القبل والبعد قد ارتبط بأفعاله الذاتية . أما إذا كانت الظواهر المركبة تلي الواحدة الأخرى مستقلة عن ذاته ، فإنه لا يدرك ترتيب الحدوث وتتابعه . ولسنا نقصد في هذا الصدد أن طفل هذه المرحلة يعجز عن ادراك بعض مظاهر هذا الترتيب أو التتابع ، ولكن نقصد فقط أنه يمثل هذه الظروف يكون للذاكرة العملية المرتبطة بالحركات الذاتية اسبقية أو أولوية على أيسة عملية موجهة بالوقائع الخارجية . ومن ثم يظل البناء الموضوعي للزمن في هذه المرحلة الفرعية الثالثة مستحيلاً .

ومن الأمثلة التي يسوقها بياجيه لهذه المرحلة ما أورده بالنسبة لطفله لوران وهو في سن ثمانية أشهر « يرى لوران والدته تدخل الغرفة ويراقبها حتى تجلس خلفه ، ثم يواصل اللعب ولكنه يلتفت عدة مرات متتالية للنظر إليها مرة أخرى على الرغم من عدم وجود صوت أو أي شيء يذكره بوجودها » .

#### المرحلة الرابعة : بدايات موضوعية الزمن :

وتشهد هذه المرحلة تحولاً من التسلسل الزمني الذاتي إلى التسلسل الزمني الموضوعي . ولكي نفهم كيف تختلف هذه المرحلة الرابعة عن سابقتها ، يمكن أن نضع تطور الزمن في علاقته بتطور أو نمو الأشياء أو المكان أو الكمية . فمن المعروف أن طفل هذه المرحلة يبدأ ، بالنسبة لمفهوم الشيء ، في البحث عن الأشياء التي تختفي وراء حواجز . فمفهوم « قبل وبعد » يطبق من الآن فصاعداً على إزاحات الأشياء ذاتها ، وليس فقط على حركات الطفل في سياق هذه الأفعال ، أي أن هناك تقدماً أكيداً في تحديد الأشياء أو الموضوعات في التتابع الزمني ، وذلك عندما يربط الطفل بين شيء ما بوصفه الوسيلة والسبب ( وبذلك يقع قبلًا أو أولاً ) وبين شيء آخر بوصفه النتيجة أو الأثر ( وبذلك يأتي بعد أو يلي الأول زمانياً ) .

ويمكن القول بوجه عام أن أنماط السلوك المتعددة المميزة لهذه المرحلة الرابعة توضح كيف أن الزمن الذي كان كامناً من قبل في الفعل الذاتي وحده ، يبدأ يطبق على الأحداث الخارجية عن الذات . ومن ثم يبدأ يكون متسلسلة موضوعية . لكن هذه الموضوعية تكون محدودة نسبياً . فالطفل لم ينجح بعد في تحرير نفسه من اسبقية النشاط الذاتي . وعلى ذلك ، فتطبيق الوسائل المألوفة على المواقف الجديدة يشكل فقط حالة من الانتقال بين رد الفعل الدائري البسيط وأنماط السلوك الأكثر تعقيداً التي تستخدم العلاقات المتبادلة بين الأشياء بحرية .

وتكوين مفهوم ثابتة الشيء يعد من الأمثلة الواضحة على الترتيب الزمني في هذه المرحلة . فالطفل يكون قادراً على البحث عن الشيء المختفي وراء حاجز أو ستارة أو عندما يكون الحاجز موضوعاً بين الشيء والعين . وفي هذه الحالة يعد تسلسل الإدراكات في الزمن نمطاً

سلوكيا هاما . ذلك لان الطفل يحتفظ - من وجهة نظر بياجيه - بمجموعة الاحداث التي لا يلعب فيها دورا . أي ان أنماط السلوك التي نتحدث عنها تتكون من الترتيب في الزمان لاحداث مستقلة عن الفعل الذاتي . فالطفل يدرك صورة الشيء ثم الحاجز الذي يخفي وراء الشيء . ولكن بينما يرى الحاجز ، فانه يحتفظ في الذاكرة بصورة الشيء ويعمل تبعا لذلك . فاول مرة يكشف الطفل عن قدرته على استدعاء الاحداث وليس على استدعاء أفعاله . فأنماط السلوك في هذه المرحلة الرابعة تكشف اذن عن ان الطفل قد أصبح قادرا على اعداد تسلسل موضوعي ، ومن ثم ترتيب الاحداث في الزمان . لكن هذا الاكتساب يظل غير ثابت كما يخضع للذاكرة العملية أو بعبارة أخرى للتسلسل الذاتي . ومن الملاحظات التي أجريت في هذا الصدد تلك التي تدمها بياجيه في كتابه ميلاد الذكاء عند الطفل حيث أخفيت اللعبة في المكان أ . أخذ الطفل في البحث عنها ووجدها . ثم بعد ذلك أخفيت نفس اللعبة في المكان ب . والآن - وهذا هو ما يحدث أيضا في المرحلة الرابعة - يتجه الطفل أحيانا إلى المكان أ حيث كان يجري البحث من قبل محفوظا بالنجاح ( رد فعل نموذجي في بداية المرحلة ) ، وأحيانا أخرى يتجه نحو ب ولكنه لا ينجح مباشرة في رؤية الهدف فيعود إلى أ ( الفعل التثبيتي في نهاية المرحلة ) . فماذا يعني هذا ان لم يكن الطفل قد بدأ في اعداد تسلسل زمني موضوعي ، وهذا التسلسل الزماني الموضوعي يتضمن اثنتين متباينتين . لكن عند أول حائق على أصبح التسلسل ذاتيا ، أعني محكوما بتذكر الاعمال التي نجحت في أ . ان مثل هذا الطفل هنا كمثل الراصد الذي يأخذ ساعته من جيبه ويقضها امامه على المكتب ، ثم بعد البحث عنها تبحث أروافه ، يتذكر أنه كان قد وضعها امامه ، ولكن لكونه غير متأكد ، يأخذ في البحث عنها في مكانها المعتاد . فالذاكرة للعملية اذن تسبطر في النهاية على ذاكرة الازاحات او النقلات الحقيقية للشيء .

### المرحلة الخامسة :

ومع بداية أنماط سلوك هذه المرحلة ، والتي يظهر معظمها في حوالي سن السنة ، يتجاوز الزمن بالتحديد حدود المدة الكامنة في النشاط الذاتي ليطبق على الأشياء ذاتها وبذلك يكون الحلقة المتصلة والمنظمة التي تربط أحداث العالم الخارجي إحداها بالأخرى . وقد ربط بياجيه بين فكرة الزمن وفكرة ثبات الشيء وفكرة المكان والمثلية في قوله « في الوقت الذي تكف فيه الأشياء من ان تصبح مجرد شيء أو مادة تحت تصرف الشخص وتنظيم في عالم ثابت وواقعي ، وفي الوقت الذي ينحدر فيه المكان من المنظور الخاص بالطفل الفردي ويصبح قائما كبنائه في هذا العالم ، وفي الوقت الذي تتجاوز فيه العملية فعالية النشاط الذاتي وتنسق الظواهر الخارجية فيما بينها ، فان من الطبيعي ان يخضع الزمن لقانون تطوري مماثل ، ويصبح حقيقة موضوعية تترابط مع المثلية والمكان والثبات » .

وإذا نظرنا إلى فكرة ثبات الشيء ، نجد أن أنماط السلوك المميزة لهذه المرحلة الخامسة تتكون من البحث المنظم عن الشيء المختفي أو الغائب . وذلك بان يدخل الطفل في امتباره تتابع النقلات التي يمر بها الشيء . وعلى ذلك ، فتمتد يد الطفل الشيء في المكان أ ، ثم يراه يخفي بعد ذلك في المكان ب ، فانه لا يعود ليبحث عنه في المكان أ على نحو ما فصل في المرحلة

السابقة ، بل يذهب مباشرة الى المكان ب ، ومعنى هذا من ناحية الزمن ان الطفل يتذكر الازاحات المتتابعة الشيء وبضعها في ترتيبها الصحيح ، حقيقة قد يعترض ان الشخص ربما قد نسي الموضع ا وأنه يبحث عن الشيء في الموضع ب ، لسبب بسيط هو ان هذا الموضع الاخير هو آخر موضع لاحظ فيه الطفل ان الشيء يختفى فيه . لكن نظراً لان الطفل كان خلال المرحلة الرابعة يذهب بالتاكيد أولاً الى الموضع ا ، فان مثل هذا الاعتراض ليس له ما يبرره . فالموضع ا له اسبقية في الذاكرة على الموضع ب لانه مرتبط بالنجاح العملي . ومن هنا يمكن ان نستخلص انه منذ اللحظة الاولى يكون الطفل قادراً على اقامة تسلسل موضوعي ، اعني انه قادر على ترتيب الاحداث الخارجية في نظام زمني وليس فقط الافعال الذاتية او امتداداتها .

حقيقة ان التسلسل الموضوعي الناشئ يظل مرتبطاً فقط بالاحداث التي نذكرها مباشرة ولا يمتد بعد الى الازاحات التي يمكن تصورها . ولعل مرجع ذلك هو صعوبات التصور وليس صعوبات الترتيب في الزمان .

ولكن اذا تباعدت الافعال في الزمان وتطلب ذلك بالتالي ذاكرة تصويرية حقيقية من اجل ترتيب الاحداث ، فان الطفل ينزلق الى مثل الصعوبات التي سبق له مواجهتها . « ففي سن سنة وستة اشهر وسبع وعشرين يوماً » ( ١ ) ، ٦ ( ٢٧ ) ، اخفت جاكين مفتاحاً وراء حاجز السلم في الموضع ا . ثم اخذت تلمب في الحديقة لمدة عشر دقائق ، ثم عادت بعد ذلك الى حاجز السلم عند الموضع ب ( وعلى بعد ٨ امتار من الموضع ا في الطرف الآخر من السلم ) . ثم صرخت مفتاح مفتاح . وجرت تبحث عنه مباشرة عند الموضع ا . ثم اخذت المفتاح ووضعت تحت فطاء السرير . وبعد ١٥ دقيقة ، عندما عادت مرة أخرى الى حاجز السلم صرخت ثانية مفتاح مفتاح وعادت تبحث عنه عند الموضع ا لمدة طويلة وبدقة . وعلى ذلك يعتبر هذا السلوك من بواقي انماط سلوك المرحلة الرابعة ويحدث نتيجة تعقد المشكلة والانفعال الوسيطة .

### المرحلة السادسة : التسلسل التصوري

وتفصيل التسلسل الزمني السابق الإشارة اليه ، ان هو الا محاولة للذهاب الى ما وراء « الحاضر » من أجل ماضٍ ومستقبل قريبين . انها محاولة واحدة من بين محاولات عديدة لتحرير العقل من الادراك المباشر لمصلحة النشاط العقلي القادر على وضع معطيات هذا الادراك في عالم ثابت متسق . لكن التوسع في المجال الزمني - اكر من نبات الاشياء ، وفكرة المكان وفكرة العلية - يحتاج الى نمو التصور . فاذا كان من الممكن ان تصادر على نبات الاشياء لتكوين مجموعات حقيقية من النقات او الازاحات وربط الاشياء او الحركات بها برباط علية دون ترك المجال الإدراكي ، فان اية محاولة لامادة بناء الماضي أو التنبؤ بالمستقبل تقتض مقدماً وجود تصور . وهذا التصور نادراً ما يظهر قبل المرحلة السادسة والاخيرة من مراحل النمو

الحسي الحركي والتي تعاصر تقدم اللغة ... فما ان يتحرر التمثيل العقلي من الادراك المباشر ويصبح قادرا على العمل دون سند خارجي ، حتى يمتد التسلسل الموضوعي هو نفسه في المستقبل وفي الماضي في صورة تسلسلات تصورية » .

ويقدم بياجيه المثال التالي : كانت جاكين ( ١ و ٢٧ ) تلعب أمام الكوخ على الجبل تحدد أماكن الناس الذين اذكر لها اسماءهم . وكانت تستطيع ان تدخل في اعتبارها انتقالهم الحالية : اين ماما ؟ تشير الى الكوخ . اين جلدك ؟ تشير الى الوادي حيث ذهب الجد منذ يومين سبقا . اين الولد ؟ تشير الى الكوخ او الشاليه . اين فيفيان ؟ تشير الى الغابات حيث ذهبت فيفيان وهكذا .

ويعتقد بياجيه ان الطفل في نهاية هذه المرحلة يبدأ في فهم الزمن كوسط عام generalized medium شأنه في ذلك شأن المسافة أو المكان ، يمكن ان يحدد موضع الذات والأشياء الأخرى بالنسبة لبعضها البعض .

وغني عن البيان ان تطور ادراك الزمن لم يكتمل بعد في هذه المرحلة الحسية الحركية ، الا انه قد وصل على الاقل الى المرحلة التي يمكن للطفل ان يحدد اليوميات او المدة الخاصة بالذات وعلاقتها بالنسبة للأشياء الخارجية ، وبذلك يصبح السبيل ممهدا ومهيئا لترتيب تسلسلي ومتتابع للأحداث زمانيا ، وذلك بالرجوع الى عوامل ومؤشرات خارجية .

### مفهوم الزمن في المراحل الثانية :

وبلى المرحلة الحسية الحركية مرحلة ما قبل العمليات العقلية ، او مرحلة التفكير التصوري وقع ما بين الثانية حتى السابعة تنمو خلالها بالتدرج الصورة المعرفية الداخلية للطفل عن العالم الخارجي وقوانينه وعلاقاته الكثيرة . وتسير هذه المرحلة بطريقة تدرجية . فالصورة الإجمالية التصورية الأولى هي مجرد نسخة داخلية للصورة الإجمالية الحسية الحركية ، ومع ذلك تنتظم الصور الإجمالية التصورية في أنظمة مترابطة يسميها بياجيه أدائية وأجرائية . وهنا معناه ان الأفعال الداخلية التي هي عناصر النظام تخضع لقوانين عقلية هي قوانين المجموعات او التجمعات . وحين يحدث ذلك فان الطفل يكون قد وصل الى مرحلة العمليات المحسوسة او العينية ، والتي تمتد من السابعة حتى الحادية عشرة . وفي هذه المرحلة يبدأ الطفل في ان يبدو معقولا ومنظما في توافقاته مع عالم الأشياء المحيطة به ، كما يكتسب مفهوما بدائيا عن الزمان والمكان والعدد والمنطق ، وهي مفاهيم تنتظم في ضوئها تكثرنا عن الأحداث والأشياء . وأخيرا يدخل الطفل في مرحلة العمليات الشكلية ابتداء من سن الحادية عشرة ، وهي بداية التفكير المنطقي عند الكبار حيث يمكنه ان يتعامل بنجاح ليس فقط مع عالم الواقع المحسوس ، بل وايضا مع عالم المجردات والقضايا المنطقية .

وفي ضوء ما تقدم ، وبعد ان انتهينا من دراسة مفهوم الزمن لدى طفل المرحلة الحسية الحركية ، يمكن ان نسرد قسما في تتبع فهم فكرة الزمن مع تقدم السن بالطفل في المراحل التالية .

ومعالجة يياجيه مفهوم الزمن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمعالجته لمفهومي الحركة والسرعة ، نظراً لارتباط تلك المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض منطقياً وسيكولوجياً . ولذا لا ندهش أن يعتبر يياجيه كتابه من الحركة والسرعة (٢) تمة لكتابه عن تطور مفهوم الزمن عند الطفل (١) .

والحقيقة أن هذين الكتابين يعتبران المصدر الرئيس الذي نستمد منه معلوماتنا عن تلك الأعمال النظرية والتجريبية الرائدة التي قام بها يياجيه في هذه المجالات ، كما أنها تعتبر المصادر لكثير ممن كتب في هذه الموضوعات ، من أمثال بول فريس وفلانيل وفلانين بوتونيه وغيرهم .

وأول ما يسترعى النظر بالنسبة لهذه الجوانب الثلاثة وهي الزمن والحركة والسرعة أنها مكونات افتراضية constructs . ولكونها ليست أفكاراً قبلية في ذهن الطفل على نحو مألوف بمفاهيم الفلاسفة والمفكرين قديماً ، فإنها تتطلب تكويناً ثنائياً تدريجياً وبطيئاً ، فهي تتكون - كما خطوة خطوة - خلال تكوين العمليات العقلية المكونة لها على نحو ما سبق أن أوضحنا .

ولمة نقطة أخرى تسترعى النظر أيضاً وهي أن هذه التراكيب الثنائية تتميز كل مرحلة فيها بالتوافق الوثيق وغير العادي لهذه الأنماط الثلاثة من المفاهيم ، وهو توافق يمثل نموذجاً واضحاً لوحدة النماء والتطور بين مجالات متعددة .

ويعتقد يياجيه أن الطفل الصغير يخطئ في البداية بين تتابع الأحداث في الزمن والمكان أو الفترات الزمنية التي تحدثها هذه التتابعات مع مثيلاتها في المكان ، أي مع تتابعات النقط التي تعبر في حركة ما والمسافات المكتابة بين هذه النقط . فإذا عرضت على الطفل حركة مفردة لمعبر النقط ١ ، ب ، ج ، د وينفس الترتيب ، فإن الطفل سوف يقرر بحق أن النقطة ج قد عبرت بعد النقطة ١ ، وأن الانتقال من ١ إلى ج قد استغرق وقتاً أطول من الانتقال من ١ إلى ب . وباختصار سوف يكون تصرفه كما لو أن فهمه العام للتتابع الزمني والمدة أو الفترة الزمنية ، أشبه بفهمنا نحن الكبار . ولكن المظاهر سوف تكون خادعة هنا ، لأن الطفل عندما يتطلب منه الأمر أن يتعامل مع التتابعات الزمنية والفترات الزمنية لحركتين في وقت واحد ، حركتين تتمان بالإضافة إلى ذلك بسرعات مختلفة ، فإن الطفل لا بد أن يقع في أخطاء فادحة . وعلى سبيل المثال ، فإنه في حالة الحركتين اللتين تتمان في نفس الوقت مع اختلاف السرعة ، لا يكون الطفل مستعداً للاعتراف حتى يتزامن نقط البداية والنهاية - هذا مع تساوي الفترات الزمنية . فالطفل يسلك كما لو كانت كل حركة لها زمنها الخاص بها . وهذا ما أسماه يياجيه باسم « الزمن المحلي أو الزمن الخاص Local Time » وهذه الأزمنة الخاصة بالحركات المختلفة لا يمكن إذن التمييز بينها ، فما يلزم تكوينه عقلياً في هذه الحالة هو الزمن المتجانس Homogenous time الذي يعد بمثابة الوسط المشترك بين جميع الحركات المتزامنة منها وغير المتزامنة ،

Piaget, J. Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant. Paris. Press Univ. France 1946 a

Piaget J. Le developement de la notion de temps chez l'enfant. Paris. Press Univ. France 1946 b.



ذات السرعات الواحدة أو المختلفة ، والتي تمتاز نتيجة لذلك عن الترتيب المكاني والمسافات المكانية التي توجد في أبة حركة مفردة . فالزمن الذي يحتاج الى تكوين وبناء في ذهن الطفل هو اذن الزمن الذي يمثل تناسق الحركات ذات السرعات المختلفة ، ومن ثم يمكن التحقق منه في مواقف تختلف عن تلك التي تتصل بحركة واحدة من نوع الحركة السابقة الذكر ا ب ج د .

ولاحداث هذا التناسق بين الحركات ذات السرعات المختلفة ، يتطلب الامر بالتاكيد - وكنقطة بداية - مفهوما عقليا للحركة والسرعة . وهذا ما نفتقر اليه الطفل الصغير . فالطفل في بداية الامر يقدر كلا من الحركة والسرعة في ضوء نقط النهاية التي يصل اليها الشيء في المكان . فبالنسبة للحركة مثلا ، يذهب الطفل الى ان الشيء قد قطع رحلة اطول ، اي سار مسافة اطول ، اذا انتهى من مساره قبل الشيء الآخر ، حتى ولو كان مسار الشيء الاول خطأ مستقيما ، بينما مسار الآخر خطأ متعرجا وبالتالي تكون مسافته الكلية اطول من الاول . فالطفل يقيزن فقط نقط النهاية متجاهلا نقط البداية والمسافات المكانية بين البداية والنهاية . والامر بالمثل بالنسبة للسرعة حيث ترد الى صيغة اجمالية عامة هي « التجاوز أو المرور أو السبق » بدلا من ان تتركز بوصفها علاقة خاصة بين الزمن والمسافة . فنحنما نرى الطفل شيئا ما لعق بشيء آخر او توقف قبله ، فانه يستدل انه يتحرك بسرعة اكبر من الآخر . ولكن اذا ركب الفاحص تجربته بحيث لا يرى الطفل عملية التجاوز أو المرور كان تتم الحركتان المختلفتا السرعة داخل نفق مطلق أو وراء ستار ، فان الطفل لا يقدر على استدلال الفرق في السرعة من تلك الحقيقة المدركة بوضوح ، وهي اختيار مسافات مختلفة في نفس الزمن . وعلى ذلك ، تكون مفاهيم الحركة والسرعة في بداية الامر ، على نحو لا يفيد كثيرا في تكوين الزمن القائم على عمليات عقلية . وتكمن المشكلة في أن هذين المفهومين لا يلفضان هذا المستوى دون مسلمة مفهوم الزمن الذي يبدو أنه يتوقف بدوره عليهما . ففي المثال السابق ، فان هجر الطفل عن تنسيق الحركتين داخل اطار زمني مشترك ، يؤدي الى استحالة قيامه بعملية التضاهف أو الضرب ونعني بها ( مسافة أطول )  $\times$  ( زمن موحد ) = ( سرعة أكبر ) . ويحدث مثل هذا الموقف في أي مجال آخر من مجالات تكوين العمليات العقلية على نحو ما يذهب يياجييه .

**وباختصار يمكن القول بأن المفاهيم الاسمية للزمن والحركة والسرعة تنمو مترابطة** بحاجة كبيرة أو صغيرة . والسؤال الذي يتبادر الى الذهن الآن : ما هو بالسيط ذلك الشيء الذي ينمو ويتطور ؟ أو بعبارة أخرى ما القدرات الاسمية - في نظر يياجييه - التي يكتسبها الطفل تدريجيا في هذه المجالات . يذهب يياجييه الى أنه بالنسبة للزمن هناك أولا وقبل كل شيء ادراك تصوري للترتيب الزمني للتتابع والفترات الزمانية بين النقط الزمانية المتتامة . يلي ذلك اكتسابات أخرى تشتمل على فهم التلازم الزمني وترابط الفترات الزمانية وقياس الزمن خلال تكوين وحدة زمانية . ثم أخيرا ما اسماء يياجييه باسم الزمن الماضي *Temps vecu* بما في ذلك مفهوم العمر والزمن الداخلي أو الذاتي .

وفي كتابه « مفهوم الزمن عند الطفل » عرض بياجيه لفكرتين أساسيتين ، تتبع نمو كل منهما عند الطفل وبين المراحل المختلفة التي تمر بها كل منهما . وهاتان الفكرتان هما فكرة التتابع Duration وفكرة المدة أو الديوومة أو الفترة الزمنية sequence . وكعادة بياجيه في دراساته النهائية ، توصل الى وجود ثلاث مراحل مختلفة ، تنقسم كل واحدة منها الى مرحلتين فرميتين ، توضح تتابع النمو والتطور في مفهوم الزمن . وإذا كنا نشير الى هذا التطور النمائي لهاتين الفكرتين ، فإنا نتوخى الإيجاز الى حد بعيد سواء في وصف التجارب أو في التفسير .

### أولا : التتابع : Sequence

ولتحديد الزمن لجأ بياجيه الى العمليات العلية التي تقوم فيها علاقة بين العال والنتيجة وتفسير الأخيرة في ضوء الأولى . فالزمن في نظره كامن في العلية . ولهذا بدأ تطيل الزمن عند الطفل بدراسة الطريقة التي يربط بها الطفل حادثتين في سلسلة عليّة بسيطة ولكن مثل حركة الأجسام الساقطة . كان نعرض على الطفل صوراً لأجسام ساقطة في مراحل متعددة من مراحل سقوطها ، وتقدم اليه في صورة عشوائية ويطلب اليه ان يضعها في ترتيبها الصحيح . ولقد سبق ان اوضحنا ان التتابع لا يمثل صعوبة للطفل الصغير اذا سم الإدراك في ظروف مبسطة وظاهرة . أما اذا أخذ الطفل في التمييز بين التتابع الزماني والتتابع المكاني ، فإنه يبدأ في الخلط . فعندما يتطلب الامر تذكر أو استدعاء الترتيب بدلا من ادراكه ، فان صفار الأطفال يعجزون عن ذلك بسبب عجزهم عن إعادة بناء تتابع الذكريات . وقد أوضح بياجيه ان هذا العجز في إعادة بناء ترتيب الصور أو الذكريات يرتبط بالطبيعة التوفيقية أو التلقائية syncretic nature للإدراك أو الصورة العقلية ، وان الطفل يحوز تقدما أساسيا عندما يستطيع ان يفصل ذاته عن حدسه المباشر ، ويعمل في ضوء احتمالات أو افتراضات تتصل بالترتيب الواقعي للتتابع . وهذا يعني ان الطفل يصبح قادرا على تكوين تصورات للسلسلة من الأحداث ، وأنه يمكنه أيضا ان يعطي لهذه التتابعات معنى ، أو بمباراة أبسط ، بعيد بناء التسلسل المنطقي للأحداث ، وبخاصة فيما يتصل بالعلية .

ويمكن ان نستعين في توضيح وتطور فكرة التتابع عند بياجيه بتلك التجربة الفريدة التي ابتكرها ، والتي أوردنا في بداية حديثه عن تتابع الأحداث . ويمكن ان نشير بإيجاز الى الأدوات التي استخدمها وإلى أسلوبه في المعالجة .

١ - يتقدم للطفل قنيتين أحدهما فوق الأخرى . القنينة الأولى العليا على شكل كمثرى مقلوبة ، وملا من فتحة علوية ، وتفرغ بواسطة أنبوبة توصلها بالقنينة السفلى ، التي تكون على شكل اسطوانة ، وفي نفس سعة القنينة العليا . تملا القنينة بماء ملون . وفي فترات منتظمة يسمح للماء بالنزول من القنينة العليا الى السفلى حتى يصبح الوعاء العلوي فارغا والسفلى ممتلئا . وبطبيعة الحال ، فان مقدار الماء الذي ينزل من القنينة العليا يطابق الزيادات التدريجية في مستوى الماء بالوعاء الأسفل .

٢ - يزود الطفل بمجموعة من الرسومات المصورة للقينتين فارغتين . وفي بداية التجربة عندما تكون العليا ممتلئة والسفلى فارغة ، ثم بعد كل تغير يحدث في مستوى الماء يطلب الى الطفل ان يوضح المستويات المتطابقة في كليهما عن طريق رسم خط افقي على الورق بقلم أخضر مثلاً .

٣ - عندما يتم نزول الماء الى الوعاء السفلي في ٦ - ٨ خطوات او مراحل ، يطلب من الطفل ان يقوم بترتيب الرسومات المختلفة في نظام مبتدئاً بوضع الرسم الذي عمله اولاً الى اليسار ثم الرسم الذي يليه مباشرة الى يمين الاول وهكذا . وتسجل النتائج التي يقدمها الطفل ويسأل من الأخطاء ان وجدت ويشجع على الوصول الى النتائج الصحيح .

٤ - تقطع كل ورقة الى نصفين ، وبذلك تفصل بين القينة العليا والقينة السفلى . فاذا استطاع الطفل ان يختار الخطوة السابقة بنجاح وبلا مساعدة تنتقل الى الخطوة التالية رقم ( ٥ ) . اما اذا كان قد فشل ، فان الأمر يحتاج الى تشجيع ومناقشة وتوجيه اسئلة الى الطفل . تخطط الرسومات الخاصة بالقينة العليا مع تلك الخاصة بالقينة السفلى ، وتطلب الى الطفل ان يرتب كلا منها . وطبعي ان هذا العمل اصعب مما وجدنا في الخطوة الثالثة ، لان القينة العليا يجب ان ترتب تنازلياً في الوقت الذي ترتب فيه القينة السفلى تصاعدياً ، وان وضع اللتان متطابقتين الواحدة مع الأخرى ، ويشجع الطفل ايضاً على تصحيح ما قد يكون هناك من أخطاء .

٥ - بعد تخطيط الرسومات مرة أخرى توجه الى الطفل عدة أسئلة بقصد معرفة مدى فهمه للنتائج في الترتيب والتطابق بين الرسوم .

وفيما يلي ملخص لأهم النتائج التي توصل اليها بياحيه من هذه التجربة من النتائج .

أوضحت النتائج وجود ثلاث مراحل من النمو العقلي يمكن أن تتميز في اجابة الطفل عن نتائج الأحداث . فالاطفال في المرحلة الاولى عاجزون عن ترتيب الرسوم المختلطة عشوائياً وغير المقطوعة ، في ترتيب صحيح ، ومن ثم يكشفون عن عجز أو عدم قدرة ادراك ترتيب النتائج لمستويات الماء المختلفة .

وفي خلال المرحلة الثانية ، يقدر الاطفال على ترتيب الرسوم غير المنفصلة ترتيباً صحيحاً وبشكل مباشر . لكن ما ان تفصل الرسومات ( تفصل صورة القينة العليا عن صورة القينة السفلى ) حتى يصبح الطفل عاجزاً عن الاجابة الصحيحة . ان طفل هذه المرحلة الثانية لديه حدس كامن عن العمليات الطبيعية لسريان الماء ولعامل الزمن المطابق له ، ولكنه عاجز عن تحويل هذا الترتيب الحدسي الى نظام من العمليات العقلية يتصل بعمليات التزامن والنتائج .

وفي المرحلة الثالثة والأخيرة يقدر الطفل على اقامة التطابق الصحيح للسلسلة .

ولتوضيح ما نقدم يمكن أن نقدم من واقع الخبرات التي قام بها بياحيه نماذج اووردها هو بنفسه في كتابه عن مفهوم الزمن عند الطفل مع تفسير بسيط لها .

الطفل اود ( خمس سنوات واحد عشر شهرا ) : يرسم المستويات المتتابعة باهتمام شديد ، و احيانا يقطع العمل ليمسأل هل تسمح تعطيني ادواتك سوف اردها اليك ثانية . ومع ذلك ، فهو عاجز تماما عن ترتيب الرسومات المتصلة في ترتيب زمني . لقد كون التسلسلة على النحو التالي : ٤٦٤٧٤٧٤٥٤١ . وضع الباحث الرسم رقم ١ ، والرسم رقم ٦ ومسال الطفل ايها يأتي أولا ؟ فاشار الى الرسم رسم ١ . لماذا ؟ لانه في بداية الاختبار كان الرسم رقم ١ ممثلا . حسنا . و اى هذين الرسمين ( ٥٤٧ ) يأتي أولا ؟ هذا ( مشيرا الى ٥ ) . لماذا ؟ .... و اى هذين الرسمين ( ٢ و ٥ ) أكثر امتلاء ؟ هذا ( مشيرا الى الرسم ٢ ) . حسنا إذن رتب هذه الرسوم ؟ قام الطفل بعمل التسلسلة ولكن على النحو السابق مع احدثات تغير واحد فقط .

ويسر يياجه هذه الصعوبات بقوله ان صغار الاطفال ( حوالي سن ٥ سنوات ) يفشلون في القيام بهذا الترتيب الرسومات ، ولكنهم كانوا مع ذلك قادرين على توضيح المستويات المتتابعة للماء في الأوعية ذاتها ، لانهم يعتمدون على حدس مباشر للترتيب في المكان وفي الزمان ، وبعبارة اخرى ، عندما يواجه الطفل برسمين يمثلان زوجا مختلفا من المستويات ، فانه لا يمكنه ان يقرر بالتاكيد اى الاثنين يسبق الاخر . وهذا راجع بالطبع الى انه بدلا من ان يدرك مباشرة حركة الماء من اعلى الى اسفل والعكس ، فانه لا يرى سوى علاقات مكانية ثابتة ( اى مستويات ساكنة ثابتة ) يجب ان تعطي ترتيبا ما .

وقرب نهاية هذه المرحلة الاولى يكشف الاطفال عن عجز مبدئي في ترتيب الرسومات غير المقطوعة اى المتصلة ، الا أنهم يصححون اخطاهم تدريجيا نتيجة ما يوجه اليهم من أسئلة ، أو بصورة تلقائية من خلال المحاولة والخطا . لكن ما ان تقطع الرسوم وتفصل الاشكال العليا عن السفلى حتى تصبح العملية صعبة على الطفل ، ويصبح عاجزا تماما عن اعادة بناء التسلسلة بناء سليما .

واذا انتقلنا الى المرحلة الثانية ، نجد انها تتميز بقدرة الطفل على الترتيب الصحيح للاشكال والرسومات المتصلة ، اى التي ترسم فيها الأوعية معا في شكل واحد ، ولكنه يعجز مع ذلك عن ترتيب الرسوم المنفصلة ( بالنسبة لاشكال القنينة العليا ومقابلها في القنينة السفلى ) ويمكن ان نوضح هذه المرحلة الثانية بالمثال التالي :

الطفل بود ( ست سنوات وثمانية أشهر ) : رتب الطفل بسرعة الرسوم الستة المتصلة . فعندما كانت تقدم اليه مختلطة بطريقة عشوائية ، او يقدم له اى اثنتين منها لمقارنتهما معا ، كان يختار مباشرة الشكل « الرسم قبل الاخر » وذلك « لان الماء اعلى في الشكل ١ » . ومن ناحية اخرى عندما قطعت الاشكال وفصلت القنينة العليا عن اشكال القنينة السفلى ب ، ثم اعطى الطفل الشكل ١ ، وطلب اليه ان يجسد المقابل له من اشكال القنينة السفلى ب ، اختار الطفل الشكل ٢ لان له نفس مستوى السائل في ١ و اى الاثنين ( ٢ و ٥ ) ب ( ٥ ) يرسم أولا ؟ هذا ( مشيرا الى ٢ ) حسنا . طيب و اى هذين ( ب ٢ ، ٥ ) ؟ فاشار الى ب ٢ . حسنا . طيب و اى واحد من هذه ( ب ) يمكنك ان تضميني نفس الوقت مع ١ ؟ . اختار الطفل عشوائيا

الرسم ب ٣ . حاول وضع كل رسم من هذه كما كان في البداية ( قام الطفل بوضع ٣١ ، ١١ ، ٢١ ، ٥١ ، ٦١ فوق ب ١ ، ب ٥ ، ب ٦ ، ب ٣ ، ب ٢ بالترتيب ) . هل هذا صحيح ؟ نعم . ومع القاد بعض الاسئلة عليه بهدف توجيه انتباهه الى اخطائه كان الطفل يدرك بعض هذه الاخطاء ، وأدخل في ادخال بعض التصحيحات .

وعلى العموم يمكن القول :

**أولاً :** ان جميع الاطفال ما بين السادسة والتاسعة ( بمتوسط سن سبع سنوات وثمانية اشهر ) كانوا يرتبون الرسومات المتصلة وكذلك رسومات القنينة العليا ورسومات القنينة السفلى وحدها ترتيباً صحيحاً . لكنهم يمجزون عن ادراك هذا التتابع الزمني عندما يحاولون الربط بين رسومات القنينة العليا ورسومات القنينة السفلى في حالة وجود كل منهما منفصلة عن الاخرى ، أى في حالة طلب وضع كل رسم من الاشكال العليا في مقابل ما يطابقه من الاشكال السفلى .

**ثانياً :** ان جميع اطفال هذه المرحلة يمجزون تلقائياً عن فهم ان المطابقة ( أو التزامن ) بين مستويات المجموعة العليا من القنينات ومستويات المجموعة السفلى تتحدد بتسلسلها الثنائي أى المزدوج .

**ثالثاً :** انه بينما يدرك الاطفال جميعاً من حيث البدء ان مستوى الماء في القنينة السفلى يرتفع مع نزول الماء من القنينة العليا ، الا انهم جميعاً قد مجزوا عن تذكر او استدعاء هذه العلاقة خلال تكوين التسلسلات .

**رابعاً :** ان جميع اطفال هذه المرحلة يعتبرون المستويين اللذين يربطانها معا غير منفصلين بدرجة كبيرة او صغيرة مهما كانت الاخطاء الناتجة تبدو ظاهرة وواضحة امام اعينهم .

ولمة سؤال يعرض لنا هنا ، لماذا هذا التباين بين قدرة الطفل على ترتيب الرسومات المتصلة ترتيباً صحيحاً ومجزؤه عن ربط الرسومات المنفصلة . ان الاجابة تبدو سهلة وبسيطة . ذلك ان المجموعة المنفصلة ليست فقط اكثر صعوبة من المجموعة المتصلة والتي تكون في نفس الوقت اقل عدداً في وحدتها ، ولكن ايضاً ، فان علاقات الزمن المتضمنة فيها اكثر تعقيداً من تلك المتضمنة في المجموعة المتصلة البسيطة . ففي حالة الرسومات المتصلة ، لا يطلب في الواقع من الاطفال ترتيب الحركات عقلياً ، وانما كسلاً ما يطلب منهم هو إعادة بناء حركة مفردة هي هنا هبوط الماء من القنينة العليا وارتفاعه في القنينة السفلى والتي تتفق فيها مشكلة « قبل » ، و « بعد » مع مشكلة تتابع المستويات في الادوية .

ولمة صعوبة اخرى هي كيف يمكن للأطفال في هذه المرحلة اعادة بناء التزامن في المستويات المتطابقة ؟ ان من الممكن القيام بذلك من طريق التخمين ، ومن طريق الاعتماد اما على تساوي المستويات في الوعاء الاعلى والوعاء الاسفل ، او عن طريق تساوى الفراغ الخالي من الماء في القنينة السفلى ومقدار المسائل المتبقية في القنينة العليا . وفي كلا الحالتين يقيم الطفل هذا التطبيق دون ان يدخل في الاعتبار الفروق في الشكل او الحجم للأوعية ، اذ من دون ان يدخل في ذهنه

تلك الحقيقة الهامة وهي أن مستوى الماء في الإناء الأسفل يصعد بشكل أسرع من هبوطه من الإناء العلوى . وباختصار يقيم الطفل التزامن على أساس القيمة المطلقة للمستويات وليس على أساس ترتيب تطابق النتائج .

ويمكن القول بوجه عام أنه إذا كان طفل هذه المرحلة الثانية يستطيع ترتيب الرسوم المتصلة ورسوم المجموعة العليا ورسوم المجموعة السفلى دون أن يستطيع معالجة التسلسل المزدوج للمجموعتين معا ، أو دون أن يدرك فكرة التزامن القائم على التسلسل المزدوج ، فإن مرجع ذلك هو ببساطة :

١ - أن ترتيب الرسومات المتصلة ورسومات المجموعة العليا والمجموعة السفلى المتصلتين ، يتطلب إعادة التركيب الحدسى لحركة مفردة . ( ب ) أن تطابق أشكال المجموعة العليا من الأوعية مع أشكال المجموعة السفلى يتطلب تنسيق الصور المتعاقبة أو المطابقة لحركتين مختلفتين السرعة ، أعنى يتطلب تنسيق عمليات عقلية على مستوى أعلى .

وعلى العموم فجميع أطفال هذا المستوى توجد لديهم صعوبات مشتركة في بناء مجموعة شاملة وفي تقدير حقيقة أن التزامن يتحدد بتسلسل مزدوج ، وفي معالجة العلاقة العكسية لنزول الماء من الإناء العلوى وصعوده في نفس الوقت في الإناء السفلى ، كما يفترضون أيضا إلى الحراك العقل الذى يمكنهم من تصحيح أخطائهم .

وقرب نهاية هذه المرحلة الثانية ، يمكن للأطفال تصحيح أخطائهم بالمحاولة والخطأ أكثر منها بالاتجاه إلى أساليب العمليات العقلية . وعند النقطة التى ينتج فيها الطفل في انتاج أول متسلسلة مزدوجة بالمحاولة والخطأ يكون قد بدأ ، وبصعوبة بالغة ، يدرك العلاقة بين التزامن وترتيب الأحداث في الزمان . أى أنه قرب نهاية هذه المرحلة الثانية ، يصبح الأطفال قادرين على تكوين مجموعات من الرسومات المتصلة غير المقطوعة والرسومات المقطوعة . يضاف إلى ذلك أنهم يصبحون قادرين على القول دون تردد أى التشكيلين - في أى من مجموعتي الأوعية - يأتي أولا . ومن ثم يمكن افتراض أنهم قادرون على وضع مجموعة من الأحداث في تناوب وترتيب وفهم صفة الترتيب في الزمن . أما تنسيق مجموعتين من الرسومات في اتجاهات عكسية وربطها بالحركات المختلفة السرعة ، فهذا من شأنه أن يثير صعوبات أمامهم .

ولنتنقل أخيرا إلى المرحلة الثالثة في تناوب الأحداث زمنيا من وجهة نظر بياجيه ونعنى بها التسلسل المزدوج عقليا للرسومات المنفصلة وإدراك انتناوب والتزامن . ويطلق بياجيه على جميع المحاولات التى تنتج مجموعات مزدوجة لا عن طريق المحاولة والخطأ وإنما وفقا لمبدأ التطابق اللغوي اسم « العمليات العقلية » .

ويمكن أن نوضح مستوى هذه المرحلة الثالثة بمثال من الأمثلة العديدة التى ذكرها بياجيه .

الطفل ميس ( ثمان سنوات ونصف ) . عندما يكون الماء في الوعاء الأعلى هنا ( ٣١ ) ، أين يكون الماء في الوعاء الأسفل ؟ ( نظر الطفل أولا إلى الأوعية ب ، ٢ ، ٣ ، ب ) ماذا تفعل ؟

ابحث عن أين يوجد انا في الوعاء الاسفل ( ب ) بمائل الموجود في الوعاء الاعلى ، اظن هذا وأشار الى ب . هل انت متأكد ؟ لا . ماذا نفعل اذن ( اخذ يرتب الاوعية السفلى ابتداء من ب١ الى ب٦ ) طيب اى هذه تسمى مع هذا ( ٣١ ) ؟ . ( اخذ يرتب كل الاوعية العليا ويقارن ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ) واخيرا قال هذا ( ب ) لانه عمل في نفس الوقت .

وواضح ان اطفال هذه المرحلة يتقدمون في اتجاهين : الاول انهم تعلموا معالجة المجموعة المزدوجة والتطابقات دون تردد أو أخطاء عقلية أو عملية . الثاني ان الطفل يكشف من حركة فكرية نابذة فيضع مثلاً ب١ ، ب٢ بشكل افتراضى ثم يختبر فروضه ثم يتبعه بالشكل ب٣ فقط ليرفضه ثانية وهكذا .

وباختصار توجد لدى طفل المرحلة الثالثة القدرة على تطبيق الاساليب العقلية بشكل منتظم مع درجة عالية من الحركة العقلية في معالجة الافتراضات المختلفة التي تعرض له . فمبدأ البداية يعالج اطفال هذه المرحلة الثالثة العلاقات المتضمنة « كتجميع » او « كعملية قابلة للانعكاس » اعني أنهم يفكرون في ضوء مجموعات متتالية مرة واحدة ودون ان يصلوا اليها عن طريق المحاولة والخطأ . اضاف الى ذلك - وهذا امر بالغ الأهمية - ان جميع الاطفال في هذه المرحلة يدركون منذ البداية ان كل وعاء من أوعية أيقابله وعاء من أوعية ب ، وبالتحديد فان هذه المعرفة العقلية تدخل عامل الزمن في تسلسل مشترك . فالطفل في بحثه عن الوعاء المقابل لـ ٣ يؤكد ان الوعاء المقابل يجب ان يكون واحداً رسم في نفس الوقت . وبصورة عامة ، فان كل طفل من اطفال هذه المرحلة الثالثة يتحقق ان التطابق يساوي التزامن ، وان عدم التطابق يساوي التباين .

وتلخيصاً لما تقدم في هذه المراحل الثلاث للتتابع يمكن القول بان النمو العام لمفهوم التتابع ابتداء من المرحلة الاولى الى المرحلة الثالثة يدوانه يسير قدماً الى الامام . ففي المرحلة الاولى يكون الطفل عاجزاً عن ترتيب الاشكال المتصلة غير المقطوعة او الرسومات المنفصلة او المقطوعة لكل من المجموعة ١ والمجموعة ب . فهو يفتقر الى القدرة على وضع الارتفاعات المتتالية نفس تتابع مكاني ، ثم بعد ان يكتسب هذه القدرة يكون غير قادر على معالجة الارتفاعات كدالة لحركة واحدة ( ارتفاع او خفض مستوى الماء ) .

وفي المرحلة الثانية يصبح الاطفال - باستخدام الحدس المفصل Articulated intuition القائم على استدعاء حركة مفردة بالإضافة الى قدرتهم على ترتيب الارتفاعات ، قادرين على تكوين مجموعات من الرسوم المتصلة معاً والرسوم ١ والرسوم ب المنفصلة . ومع ذلك ورغم عدم وجود صعوبة لديهم في تكوين سلاسل مزدوجة ذات ابعاد مكانية خالصة فانهم يعجزون تماماً عن ترتيب المستويات في كل من ١ و ب . فهم لا يستطيعون بعد التفكير في ضوء الحركات المترابطة اعني الازاحات المشتركة .

واخيراً في المرحلة الثالثة يمكن للاطفال ادراك وفهم الازاحات المشتركة المزدوجة في معالجة أسلوب التسلسل المزدوج ، ومن ثم يقودهم هذا الى بناء التتابعات والتزامن الصحيحة .

### المدة أو الفترة الزمنية • Duration

ومفهوم المدة أو الفترة الزمنية يتبع فسي نموه نفس النمط السابق . ويمكن القول منذ البداية أن تقييم الطفل للفترة الزمنية يعكس إدراكه ليس فقط للترامن بل وإيضاً للتتابع . فلا يقال إن الطفل قد أدرك التزامن بين ١١ و ١ أو بين ٢ و ١ مجرد أنه يفسر حدوثهما في نفس الوقت أو حدوثهما « معا » ، بل يجب أن يتحقق أيضاً أن الفترة الزمنية بين ١١ و ٢ تساوي الفترة الزمنية بين ١ و ٢ . وبالمثل لا يمكن القول بأن الطفل قد أدرك حقيقة أن ٢ تسبق ١ مجرد أنه يفسر أنها جاءت قبلاً أو أولاً أو أنها تحوي ماء أكثر ، بل يجب أيضاً أن يدرك حقيقة أن ١١ - ٢ أو ١ - ٢ أقصر من الفترة الزمنية ١١ - ٢ أو ١ - ٢ . وباختصار يمكن القول بأن التتابع والتزامن لا يمكن فهمهما عقلياً ما لم يؤدي إلى بناء نظام من الفترات الزمانية المترابطة ، مثلما لا يمكن فهم الفترات الزمانية عقلياً ما لم توضع في تطابق واحدة واحدة مع نظام من التتابعات والتزامنات .

فمفهوم الفترة الزمنية عند الطفل هو اختبار لإدراكه ترتيب الأحداث . يضاف إلى ذلك أن التحليل العميق للفترة الزمنية يدعم نظرة بياجيه أن مفهوم الزمن يبرز عندما تصبح الحركات مرتبة معاً بشكل متزايد . وفي الحقيقة يكون مفهوم الفترات الزمنية خلال المرحلة الأولى من نمو هذا المفهوم غير محدد إلى درجة كبيرة ، بحيث أنه إذا سئل طفل ما أن يقرر ما إذا كان الزمن الذي يستغرقه نزول الماء في الإناء الأعلى من المستوى ١١ إلى المستوى ٢ مساو أو أطول أو أقصر من الزمن الذي يستغرقه صعود الماء في الإناء الأسفل من المستوى ١ إلى ٢ ، فإن الطفل ليس فقط يعجز عن تحقيق أن الزمن متساو في الحالتين بسبب رؤيته أن مستوى الماء في الإناء الأسفل يرتفع بسرعة أكبر من مستوى نزوله من الإناء الأعلى ، بل وإيضاً بسبب عجزه عن فهم أن السرعة تتناسب عكسياً مع الزمن أعني أن الأسرع = الأقل زمناً . وفي المرحلة الثانية يكتسب الطفل إدراك هذه العلاقة العكسية ويبدأ يعرف أن الفترات الزمنية يمكن اكتشافها من السرعة أو من المسافة ، إلا أنه لا يزال عاجزاً عن تنسيق هذه الفترات فيما بينها ، فلا يزال يعتقد أن الفترة الزمنية ١١ - ٢ أطول من الفترة الزمنية ١ - ٢ بسبب أن مستوى الماء في الإناء الأعلى يهبط ببطء أكثر من ارتفاعه في الإناء الأسفل . وفي المرحلة الثالثة والأخيرة ينجح الطفل في ربط الفترات الزمنية بالترتيب الصحيح للأحداث . وهنا يوجد الدليل المباشر عن كيف يرتبط مفهوم الفترة ارتباطاً وثيقاً بتناسق الحركات وسرعاتها .

وعلى نحو ما سبق يمكن أن نشير باختصار إلى مفهوم المدة في كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث التي أوضحها بياجيه .

المرحلة الأولى : فشل الطفل في إدراك فكرة الفترة الزمنية :

يمكن أن نميز في هذه المرحلة الأولى مستويين في محاولة الطفل ترتيب الرسومات المتصلة غير المقطوعة ( أو ترتيب الأوعية العليا السفلى كلاً على حدة ) ، حيث يفشل الطفل تماماً في فهم فكرة المدة أو الفترة الزمنية . ولكنه في أواخر هذه المرحلة يمكنه أن يفهمها بالمحاولة



والخطأ على نحو ما سبق أن رأينا في حديثنا عن التتابع . ولقد استعان بياجييه في دراسته للفترات الزمنية بعلامات توضع على الاعوية ذاتها . وفيما يلي توضيح ذلك بالمثال :

الطفل بيل ( ست سنوات ) : هل الماء من أجل أن يطلع من هنا الى هنا ( ب ١ - ب ٢ ) يأخذ نفس الوقت الذي يأخذه من أجل أن ينزل من هنا الى هنا ( ١١ الى ١٢ ) ؟ لا . ما الزمن الذي يستغرقه من أجل أن يطلع من هنا الى هنا ( ب ١ الى ب ٢ ) ؟ دقيقتان على ما أظن . طيب ومن أجل أن ينزل من هنا الى هنا ( ١١ الى ١٢ ) ؟ خمس دقائق . لماذا ؟ هذا أكبر وفيه ماء أكثر ( والى هنا يكون الطفل قد فشل في تقدير أن نفس مقدار الماء هو الذي نتحدث عنه ، كما يظن أن الإزاحة الأكبر تستغرق بالضرورة وقتاً أطول ) طيب . ماذا يفعل الماء هنا ( في الوعاء الأعلى ) انه ينزل من فوق الى هنا ( من ١١ الى ١٢ ) طيب . ماذا الزمن الذي يستغرقه ؟ حوالي أربع دقائق . وماذا يحدث هنا ( الوعاء الأسفل ) ؟ انه يرتفع الى هنا . في كم من الوقت ؟ حوالي دقيقتين . الا يستغرق نفس الوقت ؟ لا . الاولى تأخذ ٤ دقائق وفي الثانية يأخذ دقيقتين . لماذا ؟ لأن هذه أطول . واذن ؟ واذن تأخذ وقتاً أطول من أجل أن تمتلئ . لماذا ؟ لأن الوعاء الأعلى أكبر هنا ( ويشير الطفل الى الجزء المتنفخ في شكل الوعاء الأعلى على هيئة كمثرى ) . وأصغر هنا ( ويشير الى الجزء المنخفض الضيق ) ، ولذا فانها مضطورة ان تهبط بسرعة أكبر .

طيب ولو نظرنا في هذه الساعة ( ساعة العمل ) ما مقدار حركتها عندما يرتفع الماء من هنا الى هنا ( ب ١ الى ب ٢ ) ؟ حتى هنا ( ٤٥ ) . طيب والماء من أجل ان يهبط من هنا الى هنا ( ١١ الى ١٢ ) ؟ حتى هنا ( ٥٥ ) لماذا ؟ لأن الماء يهبط وينزل بسرعة أكبر . ماذا تمنى ؟ انها تأخذ حتى هنا ( ٥٥ ) لكي تهبط وحتى هنا ( ١٥ ) من أجل ان تطلع . لماذا ؟ لانها تطلع ببطء أكبر .

#### وثمة مثال آخر

الطفل شاب ( سبع سنوات وأربعة أشهر ) : الماء يهبط من هنا ١١ الى هنا ٢١ . الا تسرى ذلك ؟ نعم الماء يهبط من هنا الى هنا ( ١١ الى ٢١ ) ويرتفع هناك ( ب ١ الى ب ٢ ) . طيب هل يأخذ نفس الوقت هنا ( ١١ الى ٢١ ) وهناك ( ب ١ الى ب ٢ ) . لا . انها تستغرق وقتاً أطول للارتفاع هنا ( ب ) عنها في الهبوط هنا ( ١١ ) لماذا يأخذ وقتاً أطول هنا ( ب ) ؟ انا اقدر أقول لك . طيب نحن تجعل الماء يجري مرة ثانية من ( ٢١ الى ٢١ ) وانت تقدر تقول الزمن الذي استغرقته . ( يقوم الطفل بالعد الى عشرة ) هذه المرة أخذت وقتاً أقل حتى يرتفع هنا ( ب ١ الى ب ٢ ) منه حتى يهبط هنا ( من ٢١ الى ٢ ) . لماذا ؟ لانه كان قليل من الماء هنا ( ب ) من قبل . اذن ماذا يعنى هذا ؟ يعنى وقتاً أقل . ما الزمن الذي حسبته من هنا الى هنا ( ١ الى ٢ ) عشرة . طيب ومن هنا الى هنا ( ب ١ الى ب ٢ ) ثمانية . لماذا ؟ ...

طيب نفرض ان ا ، ب شخصان يجريان في هذه الصالة وانهما بدأا الجرى معا في وقت واحد ومن نفس النقطة ، وانهما توقفوا عن الجرى في نفس الوقت ، لكن ا كان دوارب ب بمسافة بسيطة . هل بدأا لسباق في نفس الوقت ؟ نعم . هل توقفوا في نفس الوقت ؟ لا . لماذا ؟ لأن ا توقف

أولاً . مرة أخرى أ و ب بدأ في وقت واحد لكن أ كان خلف ب بعدة أمتار . وتوقف عند النقطة التي وقف عندها في نفس الوقت الذي توقف فيه أ . هل بدأ معا في نفس اللحظة ؟ نعم . وهل توقفا في نفس اللحظة ؟ نعم . هل سارا بنفس السرعة ؟ لا . هذا الشخص كان أسرع . هل جريا نفس الزمن ؟ لا . هذا الشخص ( أ ) جرى مدة أطول . ما المدة التي استغرقها هذا الشخص ب ؟ خمس دقائق . وهذا الشخص أكثر دقائق . ما الوقت الذي تستغرقه من أجل أن تذهب للبيت ؟ ساعة . وإذا كنت مسرعا فأصل أسرع . هل هذا يستغرق وقتا أكبر أم أصغر ؟ أكبر . لماذا ؟ لأن ....

طيب لاحظ معي . إذا أنا سمحت للماء أن يجري من هنا إلى هنا ( أ إلى ب ) ثم من هنا إلى هنا ( أ إلى ب ) أيهما يستغرق وقتا أطول ؟ هذه ( أ إلى ب ) . طيب ومن هنا إلى هنا ( أ إلى ب ) ثم بعد ذلك من هنا إلى هنا ( ب إلى ب ) ؟ هذه ( ب إلى ب ) لماذا لأن هذه أطول .

وكما سبق أن رأينا في المرحلة الأولى للتتابع ، فإن الحركة المفردة لا تثير مشكلة أمام الطفل . لكن إذا تطلب الأمر تنسيق حركتين ذات سرعتين مختلفتين ، فإن ارتباط أوضاعهما المتتابة من شأنه أن يثير مشكلة زمنية خاصة . والأمثلة بالمثل بالنسبة للفترات الزمنية . لقد أعطى الطفل شاب إجابة صحيحة عندما قال أنها تستغرق فترة زمنية أطول لتغطية المسافة من أ إلى أ ب منها لتغطية المسافة من أ إلى أ . وهذا يوحي بأنه في حالة الجسم المتحرك بسرعة واحدة ، فإن صفراً الأطفال توجد لديهم فكرة حدسية عن المدة تقوم على أساس تقدير أن الكلال أكبر من أي أجزائه . لكن اللحظة التي تدخل فيها حركتان ، فإن هذا المفهوم الحدسي ينهار على نحو ما يكشف عنه تأكيد الطفل أن المدة الكلية ( أ إلى ب ) أصغر من المدة الجزئية ( ب إلى ب ) وذلك بسبب أن الارتفاع في المستوى من ب إلى ب يبدو أكبر من الهبوط في المستوى أ إلى أ . وبعبارة أخرى أن الطفل قد جعل من تعيين المدة من المسافة .

وسواء تعامل طفل هذه المرحلة مع تغيرات في المستوى ، أو مع أشخاص في سباق ، فإنه يفترض بشكل ثابت أن الجسم الذي يتحرك بسرعة أكبر يستغرق زمناً أطول . وعلى ذلك ، فمن مشاهدته لمستوى الماء في الوعاء الأعلى يهبط بسرعة أكبر من ارتفاعه في الوعاء الأسفل ، فإن الطفل « بيل » يستخلص أن الماء استغرق أربع أو خمس دقائق في الوعاء الأعلى للانتقال من المستوى أ إلى أ ب في مقابل دقيقتين استغرقتهما الوعاء الأسفل ( من ب إلى ب ) . وعندما طلب إليه أن يحدث بالمد المتعاقبة في المسافة التي توجد أمامه بالعمل ، أجاب أنها تستغرق حتى تصل إلى هنا ( ٥٥ ) في عملية الهبوط وحتى تصل إلى هنا ( ٤٥ ) في عملية الارتفاع لأنها ترتفع ببطء أكبر . وواضح أن الطفل يشعر أن الماء في الوعاء الأسفل يرتفع ببطء أكبر منه في حالة الهبوط من الوعاء العلوي . وربما كان سبب ذلك هو أنه يفكر في الجهد الكبير الذي تتطلبه عملية الصعود أو الارتفاع مادة . إذن فطفل هذه المرحلة الأولى يعتقد أن الزمن يتناسب عكسياً مع السرعة.

فلاسرع في نظره = الأطول زمنا . فبينما يقرر الطفل ان المتسابقين بدأ وانتهيا معا في وقت واحد ، الا انه يعلن صراحة ان المتسابق الذي قطع مسافة ما خلف الآخر اى بعده ، يكون قد اخذ زمنا اطول لانه كان يجرى أسرع . ( . دقائق في مقابل ٥ دقائق ) . وبعبارة أخرى فان المسافة في نظر الطفل لا تتوقف على النتائج ولا على الزمن ، بل على النشاط فحسب . ومن هنا يمكن القول بصورة أبسط ان اطفال هذه المرحلة ينظرون الى ان الأسرع = الأبعد ، وان الأبعد = الأطول زمنا ، بصرف النظر عن اية عوامل أخرى متضمنة . وهذا يفسر لنا أيضا قول الطفل « بيل » ان نفس الكمية من الماء تأخذ دقيقتين للارتفاع من ب١ الى ب٢ ودقيقة واحدة للهبوط من أ الى أ٢ وذلك في ضوء نظريته الى ان الماء يأخذ بالطبيعة وقتا أطول ( أو يحتاج الى نشاط أكبر ) للارتفاع ، مما يأخذه في الهبوط .

المرحلة الثانية : يصل طفل هذه المرحلة الثانية الى فكرة ان الزمن يتناسب عكسيا مع السرعة ، ولكنه أيضا - شأنه شأن طفل المرحلة السابقة - يعتمد على الحدس المفصل بسبب استعوار افتقاره الى عملية التنسيق العقلى اللازمة لاستخلاص التساوى بين الفترات الزمنية المتزامنة ( ١ - أ - ب = ب - ب٢ ) وكذلك لربط الفترات الزمنية بترتيب الأحداث وأخيرا لوضع اللحظات الزمنية المختلفة في نسق موحد .

ومن الممكن القول بان سبب عجز طفل المرحلة الثانية من اقامة التساوى بين الفترات الزمنية أس١ ص = ب١ ص هو ببساطة انه نتيجة تغير مستوى الماء بسرعة في الوعاء الأعلى عنه في الوعاء الاسفل ، يفكر الطفل ان هذا التغير يجب ان يتم في زمن أقصر . وفيما يلي نقدم مثالين احدهما لطفل يقع في مرحلة وسط بين الاولى والثانية ، بينما الآخر لطفل يقع في مرحلة وسط بين الثانية والثالثة .

الطفل وار ( ست سنوات ونصف ) : هل يأخذ الماء للانتقال من هنا الى هنا ( ١١ ٢١ ) نفس الوقت الذى يأخذه للانتقال من هنا الى هنا ( ب١ ٢ ) ؟ لا . يأخذ وقتا أطول هنا ( ب١ ٢ ) . لماذا ؟ لان الماء ينزل ولكنه يرتفع ببطء أكبر . هل الجرى من المدرسة الى البيت يستغرق منك نفس الوقت الذى يستغرقه المشى ؟ لا . عندما جرى اصل أسرع . الجرى يأخذ وقتا أقل . انظر هنا ( شكلان موضوعان على المنضدة ويتحركان على المنضدة ويتحركان نفس الوقت لكن مع جعل أ يتحرك أسرع من ب ) . كم استمرت حركة هذا الشكل ( ب ) ؟ خمس دقائق . هؤلاء تحركوا مثل بعضهم ( تزامن في البداية وفي النهاية ) . لكن هذا كان أسرع ولهذا ذهب أبعد . وكم استمرت حركة هذا ( أ ) ؟ زمنا أقل . طيب انظر الى الانائين مرة أخرى ( وكان قد سمح لسطح السائل بالهبوط من أ١ الى أ٢ ) . هل هذه تستغرق نفس الوقت الذى تستغرقه هذه ( ب١ ٢ ) ؟ انها اخذت وقتا أقل بالنسبة للأعلى ووقتا أطول قليلا بالنسبة للأسفل . حاول ان تحسب ( اخذ الطفل بعد الى أ٢ ، بينما كان مستوى السائل يهبط من أ١ الى

( ٤١ ) . حسنا كم من الوقت استغرق ؟ اخذت ٨ بالنسبة للعوى و ٨ للسفل . اذن فالانسان مثل بعضهما ؟ لا . انها تستغرق وقتا اطول لاجل ان تطلع ، اما الذي فوق فينزل اسرع .

الطفل حين ( ٩ سنوات ) . هل تستغرق المياه للانتقال من هنا الى هنا ( ١١ ٣١ ) نفس الوقت الذي تستغرقه للانتقال من هنا الى هنا ( ب ١ ب ٣ ) . نعم نفس الوقت . ( نفس العدد = نفس كمية الماء ) لماذا ؟ لانها تصبح هنا اقل ( أ ) بينما تزيد هنا ( ب ) . وهل هذه تستغرق نفس الوقت ؟ لا . لماذا ؟ انها تأخذ وقتا اطول قليلا هنا ( ب ١ ب ٣ ) . لماذا ؟ لان هذه اعلى ؟ لا . لانها تستغرق وقتا اقل لانها اسرع . حدد على الساعة كم من الوقت تستغرق هذه ( ١١ ٣١ ) ١٥ او ٥ انه نفس الشيء . انه نفس الشيء لانه نفس العدد ( نفس كمية السائل ) .

والامر الذي يلفت النظر هو ان هذه الاستجابات هي نفسها التي وجدت في المرحلة الاولى فيما عدا هذه الحقيقة ، وهي ان الفترة الزمنية قد أصبحت تتناسب عكسيا مع السرعة . وهذا النمو يمثل تنابعا زمنيا منتظما . فمن بين مئات الاطفال الذين درسهم يياجي ولاميده ، اعتقد البعض ( وهؤلاء يمثلون المرحلة الاولى ) ان الزمن يتناسب طرديا مع السرعة ، وفشلوا في التعرف على الفترات الزمنية المتساوية ( أس/ص ) = ( ب/س ب/ص ) ، على حين اعتقد آخرون ( وهم الذين يمثلون المرحلة الثانية ) ان الزمن يتناسب عكسيا مع السرعة ، الا انهم فشلوا ايضا في الوصول الى تساوي الفترات الزمنية المتزامنة . فلم يكن بينهم واحد يقول بتساوي الفترات الزمنية المتزامنة ويعتقد في نفس الوقت بان الزمن يتناسب طرديا مع السرعة ( سوى للحظات وقتية يسود بعدها الى الاجابة الصحيحة ) .

ويمكن القول بوجه عام ان الفرق الجوهرى بين اطفال المرحلة الاولى واطفال المرحلة الثانية هو ان اطفال المرحلة الاولى يحكمون على الفترات الزمنية فقط بالنتائج ( سواء كان عملا منجزا او مسافة مقطوعة ) ، بينما اطفال المرحلة الثانية يفسلون العمل المنجز عن النشاط ذاته ويحكمون على الفترة الزمنية او المدة بالخصائص الاستيطانية لهذه الأخيرة ، وعلى ذلك ، واستنادا الى العوامل التي تحكم سرعة عمل ما ( من جهة واسراع وحيوية ونشاط ومعب .. الخ ) ، فان الفترات الزمنية قد تبدو اطول او اقصر بمعدل الانتهاء من الفعل منها اثناء انجاز الفعل . ولقد طلب الى مجموعة من الاطفال نقل صفائح من الحديد او الصلب لمدة خمس دقائق ، كما طلب اليهم نقل الواح خشبية صغرة لنفس لهذه المدة ، ثم سئل الاطفال اى المديتين اطول فاجابوا بانها المدة التي نقلوا فيها الواح الحديد او الصلب ، وذلك نظرا للجهد الذى بذل في هذه الفترة .

ومن الملاحظ انه بالنسبة لاطفال المرحلة الثانية انه على الرغم من انهم يتوصلون الى تقدير ان الزمن يتناسب عكسيا مع السرعة ، الا انهم يذهبون الى انه طالما ان سرعة جريان الماء تكون اكبر في الوعاء الاعلى او في الوعاء الاسفل ، فان احدى المديتين المتزامنتين يجب ان تكون اطول من الاخرى .

والحقيقة ان المصادرة على تساوى الزمن ، انما يظهر عندما يبدأ الطفل « بجمع » العلاقات الادراكية والعقلية . وهذا ما لا يتم في المرحلتين الاولى والثانية ، واللذين فيهما يكون تفكير الطفل قائما على أسس ادراكية وحدسية . فبينما يمكن الحدس الطفل من التنبؤ بأنه عن طريق ابطاء حركة ما ، تزيد مدتها ، الا ان هذا الحدس لا يساعد الطفل على مقارنة الفترات الزمنية الخاصة بحركتين . ان القيام بهذه الخطوة يحتاج الى تجاوز الحدس ، والدخول في نظام عقلي يقوم على التتابع والتطابق التسلسلى .

ومن الممكن القول أيضا بان اطفال المرحلة الثانية عندما يطلب اليهم ربط او قياس الفترات الزمنية فانهم يحاولون اما ربط الفترات الزمنية بتتابع الاحداث ولكنهم يفشلون في الاخذ بعين الاعتبار اى شيء سوى نقط البداية او نقط النهاية للحركة ، أو أنهم يحكمون على الفترات الزمنية منفصلة عن ترتيب الاحداث ، ويقيموها ببساطة في ضوء المسافة أو في تناسب عكسى مع السرعة. وفى كلا الحالتين ، فان تقديرات الفترات الزمنية تعاقب نتيجة الانتقال الى القابلية للانكاس التي هي احدى خصائص العمليات العقلية التي تعمل بوضوح في المرحلة الثالثة .

المرحلة الثالثة : وهنا تصبح المشكلة قابلة للحل المنظم التلقائي ويصبح الطفل قادرا على بناء او تكوين مقياس زمن موحد يضم كل اللحظات الزمنية والاحداث . وهذا ما يمكنه القيام به بفضل عملية التجميع العقلي ، ويمكن ان نورد مثلا لطفل هذه المرحلة :

الطفل شول ( ٨ سنوات و ٧ شهور ) : هل الماء وهو ينتقل من هنا الى هنا ( ١١ ٣١ ) يستغرق نفس الوقت للانتقال من هنا الى هنا ( ب ١ ب ٢ ) ؟ هنا اطول ( ١١ ٣١ ) لانه يستمر يهبط . طيب وبين ( ١٤ ٢١ ) و ( ٣١ ٢١ ) ؟ نفس الوقت . ( ١١ ٣١ ) و ( ب ١ ب ٣ ) ؟ ايضا نفس الوقت . لماذا ؟ انها نفس كمية الماء . و ( ١١ ١ ) و ( ب ٣ ب ٥ ) ؟ هنا وقت اطول ( ١١ ١ ) لان الماء هنا يستمر ينزل . هنا الضعف ( ب ٣ ب ٥ ) وهنا ثلاث مرات ( ١١ ١ ) .

ويمكن ان نلاحظ ان الاجابات تختلف اختلافا ملحوظا في هذه المرحلة الثانية منها في المرحلتين الاولى والثانية . ان طفل المرحلة الثالثة لا يتردد في توكيد او حتى بيان التساوى بين الفترات الزمنية المتزامنة . ان بعضهم يستخلص هذه المساواة من تزامن نقط البداية ونقط النهاية كان يقول مثلا « نفس الزمن » بدأت في نفس الوقت وتوقفت في نفس الوقت ، او ان يقول « بينما يخلو هذا الاناء من الماء اذ بالآخر يمتلئ » . على حين يستخلص البعض الآخر المساواة بين الفترات الزمنية مباشرة من تساوى كمية الماء التي تجرى او من الساعة . وهذا التساوى بين الفترات الزمنية يكشف بوضوح ان الزمن بالنسبة لاطفال المرحلة الثالثة لا يصبح مجرد مدة « حدسية » لفعل خاص او حركة خاصة ، ولكنه بناء عقلي موحد مشترك بين الحركات المختلفة او نظام الازاحات المشتركة.

### **الترتيب والمدة ومفهوم العمر :**

تبين من دراسنا السابقة ان ادراك الطفل لترتيب الاحداث يكون غير صحيح ، او على الأقل غير دقيق عندما يكون ادراك التتابع غير واضح ، او عندما يكون على الطفل ان يحدد بناء أو تكوين هذا التتابع من الذاكرة . كما ان الفترات الزمنية بين الاحداث تقدر فقط وفق محتواها ، الامر الذي يؤدي الى حدوث خداعات متعددة .

وتؤدي الصعوبات التي يواجهها الطفل في هذين المجالين الى كثير من الاخطاء . وقد يتمكن الطفل من التغلب على هذه الصعوبات عندما يمكنه فقط ربط المعرفة المتصلة بالمدة والترتيب والنظر الى الواحدة ، او بالاحرى وفق الظروف وراجع ويكمل المعرفة الحديثة ، طالما ان الترتيب والمدة يكمل احدهما الآخر منطقيا .

وتتضح عدم قدرة الطفل على ربط الترتيب والمدة عندما نطلب اليه على وجه الخصوص ان يحدد العمر النسبي لشخصين . والحقيقة ان تحليل أفكار الطفل عن العمر يثير مددا من الموضوعات الهامة . هل ينظر الطفل الى العمر كمعملية متصلة في الزمن ؟ وهل هذا الزمن واحد بالنسبة لجميع الافراد ؟ وهل يربط الطفل فروق العمر بترتيب الميلاد ؟

ولقد كانت فكرة العمر عند الطفل احدى الافكار الهامة التي اشار اليها دكرولي الذي قام بملاحظاته العديدة على ابنته فيما بين سن الرابعة والسادسة . وقد انتهى الى ان صفار الاطفال يميلون الى خلط العمر والحجم كما لو كان التقدم في العمر مساويا للزيادة في الحجم . ولقد وجه دكرولي بعض الاسئلة الى عديد من الاطفال فسألهم عن اعمارهم في العام الماضي واعمارهم عند عيد ميلادهم ، فوجد ان حوالي ٧٥٪ من الاطفال دون السابعة لا يمكنهم الاجابة عن السؤالين الاول والثاني ، وان السؤال الثالث يصعب ادراكه حتى بالنسبة لكبار الاطفال . كما وجد أيضا ان صفار الاطفال يمجرون عن ادراك العلاقة بين العمر وترتيب نتائج الميلاد .

وتعتبر نتائج بياجيه في هذا الصدد من الاعمال الهامة المفيدة . والحقيقة ان هذه المشكلة تعتبر من المشكلات الصعبة بالنسبة للطفل . فعندما نريد تحديد العمر النسبي لشخصين ، لا يكون لدينا اية معرفة بترتيب مولدهما أو احتمال تقدير مدة حياة كل منهما ، فان الراشد يلجأ عادة الى نواح يستند فيها الى الحكم على اعمارهما كان يعرف تاريخ مولدهما أو يلجأ الى علامات النمو كالتجاعيد التي تظهر على الوجه أو بياض الشعر الخ . وفي كلا الامرين يقوم الراشد باستنتاجات يحددها العمر النسبي لكل شخص ، ومن معرفة الراشد بالاعمار يمكنه ان يستخلص تواريخ الميلاد . اما الطفل فلا يستطيع القيام بمثل هذه العمليات . ان صفار الاطفال عادة يعرفون ما اذا كان اخوتهم او اخواتهم او اسدقائهم اكبر او اصغر منهم سنا ، ولكنهم لا يستطيعون ان يستنبطوا من هذه المعرفة ترتيب مولدهم بالنسبة للآخرين .

ولقد ميز بياجييه مراحل ثلاث في نمو مفهوم الطفل من العمر . وفي المرحلة الأولى يكون العمر مستقلاً عن ترتيب الميلاد . وفي المرحلة الثانية يعتقد الطفل اما ان العمر يتوقف على ترتيب الميلاد او نه يؤكد وجود اختلافات في الأعمار ، ولكن هذه الاختلافات لا تتوقف على ترتيب الميلاد . وفي المرحلة الثالثة ينسق الطفل بين المدة والتتابع، ويدرك الفروق المعربة ادراكا صحيحا.

ويمكن ان نشير باختصار الى كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث مستعينين بأمثلة قدمها بياجييه .

الطفلة روم ( ٤ سنوات وستة أشهر ) : لا تعرف تاريخ مولدها . لها اخت اصغر منها اسمها اريكا . كم عمر اريكا ؟ لا اعرف . هل هي طفلة ؟ لا . انها تمشى . من منكما الاكبر ؟ انا . لماذا ؟ لانني الاكبر . من منكما الاكبر عندما بدأت اريكا تروح للمدرسة ؟ لا اعرف . وانت عندما تكبرين هل ستكون احدا كما اكبر من الاخرى ؟ نعم . من ؟ لا اعرف . هل والدك اكبر منك ؟ نعم . هل جدتك اكبر من والدك ؟ لا . هل هما من سن واحدة ؟ اظن ذلك . اليس اكبر من والدك ؟ لا . هل جدتك تكبر كل سنة ؟ لا . انها تظل كما هي . وماما ؟ ايضا تظل كما هي . وانت ؟ لا . انا اكبر . واختك ؟ نعم .

من ولد أولا اريكا ام انت ؟ لا اعرف . هل توجد طريقة لكي تعرفي ؟ لا . من منكما الاصغر اريكا ام انت ؟ اريكا . اذن من منكما ولد الاول ؟ لا اعرف . بكم سنة انت اكبر من اريكا ؟ .. بسنة واحدة ؟ لا بسنتين ؟ اكثر بثلاث سنين ؟ نعم . ولما تكبري هل ستبقى اكبر من اريكا بثلاث سنين ؟ لا اعرف . هل كنت موجودة لما اريكا ولدت ؟ نعم . مين ولد أولا ماما ام انت ؟ ماما . طيب جدتك او ماما ؟ لا اعرف . بابا او اختك الصغيرة ؟ لا اعرف . بابا او انت ؟ لا اعرف .

ان استجابات المرحلة الاولى تكشف عن عجز الطفل عن ادراك افكار التتابع والمدة عقليا ، كما تكشف عن عجز الطفل عن احداث التناسق بين هذه الافكار . فبالنسبة لفكرة التتابع ، فان من الغريب حقا ان نجد الطفل ليس فقط يفشل في توكيد انه ولد بعد ابويه ، بل ان بعضهم يقول احيانا انه ولد قبل ، او على الاقل يعترف بجهله وعدم معرفته بهذا الامر . فمن وجهة نظر هؤلاء الاطفال ، فان الزمن ، ومن ثم وجود الكبار ، يبدأ مع بداية الذاكرة عندهم وهذا ما يتضح في اجابات البعض انه لا يتذكر ما اذا كانت والدته قد ولدت فعلا قبله ، وهذه اقرب ما تكون الى مركزية الذات الزمنية التي تعكس الطبيعة غير المتسقة للفكرة الحدسية والتصورية للتتابع الزماني .

وبالنسبة للفترة الزمنية او المدة فانها تقوم لدى اطفال هذه المرحلة على الخلط بين الزمن والمعطيات المكانية او المادية التي تمثل محتوى هذه المعطيات : فالمن يبادل بالحجم ، وهذا هو

السبب في أن فروق العمر تلفيها أو تمكسها الزيادة في الطول أو الحجم . ولذا نجد الطفلة روم تقول ان من والدتها مثل سن جدتها ، وان كليهما لا يكبر في السن . وعلى العكس فانها هي واختها تكبران في السن ، ولكن بسرعات مختلفة .

وباختصار فان اطفال المرحلة الاولى لديهم مفهومات متمركزة حول الدات عن التتابع والمدة ، ومن ثم لا يمكنهم اقامة الاولى على الثانية او العكس . وبعبارة اخرى لا يمكنهم القول بان الشخص ١ ولد قبل ب لان ١ اكبر من ب او ان اكبر من ب لانه ولد قبله .

#### المرحلة الثانية :

ان التشابه بين مفهوم العمر ومفهوم الزمن الطبيعي لا يزال ظاهرا في هذه المرحلة الثانية . وتتميز هذه المرحلة كما سبق ان اشرنا بظهور الحدوس التفصيلية سواء بالنسبة للتتابع ( انفصال الماضي في الزمان عن السابق في المكان ) او بالنسبة للمدة ( الاسرع = الاقل زمنا ) . وفي حالة العمر ، قد يسبق ادراك التتابع ادراك المدة ( النمط ١ ) او قد يحدث العكس ( النمط ٢ ) . وفي الحالة الاولى يكون الطفل قادرا على ترتيب تواريخ الميلاد ، ولكنه يعجز عن استنباط استمرار فروق العمر بين الافراد ، وفي الحالة الثانية يكتشف الطفل استمرار فروق العمر ، الا انه يفشل في استنباط ترتيب تتابع تواريخ الميلاد .

وفيما يلي بعض الامثلة التي توضح ذلك :

الطفل فيلك ( ٤ سنوات و ١١ شهرا ) له اخت اكبر منه . هل عمرك مثل عمر اخنك ؟  
لا . لم تولد في نفس الوقت . من ولد اولا ؟ هي . هل ستكون في نفس سنها يوما ما أم انك لا يمكن ان تكونا في نفس السن . انا ساكون اكبر منها حالا لان الرجال يكبرون اكبر من النساء ولذا ساكون اكبر منها .

مثال آخر الطفل ار ( ٥ سنوات و ٨ اشهر ) يعتقد ان والده اكبر من والدته لانه ولد اولا وهي بعده . ولكن لا ماما ولا الجدة تكبران . اما بابا فانه يكبر كل سنة ، ولكن احيانا يظل كما هو .

نعم الملاحظ ان اطفال هذه المرحلة يعطون الاجابات الصحيحة عن الاسئلة المتضمنة تتابع الميلاد معادلين بين « الأكبر » و « المولود اولا » و « الأصغر » و « المولود بعد ذلك » . لكن الغريب ان ادراكهم لهذا التطابق يقتصر على العمر الواقعي للناس ، ولا يتضمن اثباتا لدوام فروق العمر واستمرارها خلال حياة الأفراد . فليس لدى الطفل ما يمنع من أن يقول انه سوف يسبق اخته او اخاه ، وذلك لسبب بسيط للغاية هو أنه رغم أن الأطفال يدركون ترتيب تتابع الميلاد ، الا أنهم يفكرون دائما في المدة في ضوء النمو المكاني او النمو الطبيعي ، ومن ثم يخلطون بين العمر والحجم .



وبالنسبة للنمط الثاني من هذه المرحلة فإن أصحابه يدركون إدراكا صحيحا حقيقة بقاء الفروق قائمة ثابتة ، ولكنهم عاجزون عن استنباط الترتيب الصحيح للميلاد . مثال ذلك :

الطفل دور ( ٧ سنوات و ٥ شهور ) : كم عمرك ؟ ٧/٥ . هل لك اخوة أو اخوات ؟ لا . هل لك اصدقاء ؟ نعم . جيرالد . هل هو اكبر أم اصغر منك ؟ اكبر قليلا . عمره ١٢ سنة . بكم سنة يكبرك ؟ بخمس سنوات . هل ولد قبلك أم بعدك ؟ لا أعرف . فكر قليلا . اسمح لي تخبرني بعمره الآن . هل ولد قبلك أم بعدك ؟ هو لم يقل لي . لكن ألا توجد طريقة لتعرف ما إذا كان ولد قبلك أو بعدك ؟ أنا يمكن أسأله . لكن الاستطيع القول بدون السؤال ؟ لا . طيب لما جيرالد يصبح ابا ، هل سيكون اكبر أم اصغر منك ؟ اكبر . بكم سنة ؟ بخمس سنوات . هل تكبر بسرعة مثل الآخرين ؟ نعم . ولما تصبح انت رجلا كبيرا ماذا سيكون هو ؟ جدا . هل سيكون في نفس عمرك ؟ لا . أنا ساكون اصغر منه بخمس سنوات . وعندما تصبح عجوزا خالصا هل سيكون هناك نفس الفرق ؟ نعم دائما .

المرحلة الثالثة : ويكشف اطفال هذه المرحلة عن اساق تام بين ترتيب تتابع الميلاد والجمع ما بين الاعمار ، مثال ذلك :

الطفل بول ( ٨ سنوات و ٣ شهور ) : انا لي اخوان اثنان اصغر مني تشارلس وجان . من ولد أولا ؟ أنا . وبعدني شارلي وبعدة جان . وعندما تكبر ماذا ستكون اعماركم جميعا ؟ ساكون الاكبر وبعدني شارلي وبعدة جان . بكم سنة ستكون اكبر ؟ مثل الفرق الآن ؟ لماذا نفس المدة باستمرار ؟ لأن الامر يتوقف على متى ولد الشخص .

ومن هنا نرى ان ترتيب التتابع ( تسلسل الميلاد ) والمدة ( الاعمار ذاتها ) ترتبط فيما بينها بالضرورة المنطقية .

والى جانب تلك المحادثات المستفيضة التي تدور حول اعمار الانسان ، دعنا نشير الى تجربة وصفها بياجيه توضح مدى الصعوبة التي يجدها اطفال في استخلاص نتائج عن العمر النسبي لاشياء حتى ولو كان ترتيب الميلاد معروف للطفل . والمنهج الذي اتبع يتألف من اعطاء الطفل مجموعتين من الرسوم أو الصور تمثل اشجار برتقال واشجار خوخ . ويوضح الباحث للطفل ان كل مجموعة من هاتين المجموعتين تمثل اشجار النبات مصورة عاما بعد عام . ولما كانت الشجرة عمرها سنة واحدة ، كان بها ثمرة واحدة . وعندما كان عمرها سنتين كان بها ثمرة اثنان وهكذا . ثم يقدم الباحث صور اشجار البرتقال الى الطفل لترتيبها حسب اعمارها . ولم يجد الاطفال صعوبة في ترتيب هذه الصور واحدة تلو الاخرى . وعند الانتهاء من هذه الخطوة يقول الفاحص للطفل : عندما كانت شجرة البرتقال عمرها سنتين ( ٢ ) وبها ثمرة اثنان ، زرعنا شجرة الخوخ وبها ثمرة واحدة ( ١ ) . ويضع شجرة الخوخ التي بها ثمرة واحدة تحت شجرة البرتقال التي بها ثمرة اثنان ( ٢ ) تحت شجرة البرتقال ( ٣ ) ، ( ٣ ) تحت ( ٤ ) وهكذا .

وتد لوحظ ان الاطفال الصغار لا يمكنهم حتى استخلاص ان شجرة البرتقال ( بر ٢ ) اكبر من ( خ ١ ) وبشكل منظم . ففي سن ٦ سنوات وجد ان حوالي ٥٠٪ من الاطفال وصلوا بالنسبة لكل زوج من الاشجار ان التي بها ثمر أكثر تكون هي الاكبر .

وحتى لو امكن ذلك ، فان هذه النتيجة ترجع الى حدس كمي بسيط ، وليس لها علاقة بترتيب زراعة الشجرتين ، ولقد اثبت بياجيه ذلك بتجربة أخرى كانت فيها سرعة نمو الشجرتين مختلفة ، حيث لم يجد علاقة مباشرة بين العلامات الكمية وعمر الشجرة ، كما ان اجابات الاطفال كانت تتوقف على نمو الشجرة وليس على عمرها الواقعي . وفي هذه التجربة استخدم بياجيه شجر تفاح ( ت ) وشجر كمثرى ( ك ) وكان كل رسم يتألف من عدد من الافصاص اكبر فأكبر تحمل ثمرات على هيئة دوائر أكثر وأكثر . وكانت الصور تشير الى ان شجر الكمثرى ينمو اسرع من شجر التفاح . وكانت اشجار التفاح تبدأ من ت ( ١٣ مم قطر و ٤ تفاحات ) الى ك ( ٦ مم قطر و ٤ تفاحات ) ، على حين ان اشجار الكمثرى كانت تبدأ من ك ( ١٢ مم قطر و ٤ ثمر كمثرى ) الى ك ه ( ٩١ مم قطر و ٧٤ كمثرى ) وبذلك كانت ك ( ٦٠ مم و ٢٧ تفاحة ) تساوي ك ( ٦٠ مم و ٢٧ ثمرة كمثرى ) .

وكما في التجربة السابقة ، توضع اشجار التفاح أولا بالترتيب ، ثم يقال للطفل انه عندما كان عمر شجرة التفاح سنتين زدهت شجرة الكمثرى وكان عمرها سنة ، ثم اخذت صورة فوتوغرافية لكل شجرة عاما بعد عام . وبذلك توضع اشجار الكمثرى تحت اشجار التفاح على النحو التالي ك ١ تحت ت ٢ ، ك ٢ تحت ت ٣ وهكذا . وكان في امكان صغار الاطفال رؤية أى الاشجار اكبر عمرا طالما كان ترتيب الزراعة يطابق النمو ، ولكنهم مجرؤا عندما بدأت اشجار الكمثرى تفوق في نموها ويكبر حجمها على اشجار التفاح .

وهذا مثال للحوار الذي دار بين بياجيه والطفل ( جوك ) البالغ من العمر خمس سنوات ونصف . ونجح الطفل في ترتيب اشجار التفاح فكان يقول لنفسه ، سنة ، سنتان ، ثلاث سنوات وهكذا . الآن انظر ، عندما كانت شجرة التفاح سنتين ، زدهنا شجرة كمثرى . فابهما اكبر ؟ شجرة التفاح . وفي السنة الثانية ؟ ايضا شجرة التفاح . وفي السنة التي تليها ؟ انظر للصور التي اخذت للاشجار في نفس اليوم ( ت ٤ ، = ك ٣ ) . شجرة الكمثرى . لماذا ؟ لان فيها كمثرى أكثر . وهذا غير صحيح لان بكل من الشجرتين ٢٧ ثمرة . وماذا عن هذه ( ت ه و ك ) ؟ شجرة الكمثرى كم عمرها ؟ ( اخذ الطفل يد وقال ) اربع سنوات . وشجرة التفاح ؟ اخذ يد . وقال ( ه سنوات ) فاي الشجرتين اكبر عمرا ؟ شجرة الكمثرى لماذا ؟ لانها ٤ سنوات . وهل ٤ سنوات اكبر من خمس سنوات ؟ خمسة اكبر . اذن ابهما اكبر ؟ لا اعرف . شجرة الكمثرى اكبر لان فيها كمثرى أكثر .

نقدر ما يستطيع الطفل مراجعة ترتيب الميلاد مع الزيادة في الحجم وكمية شمار ، فانه لا يقع في الخطأ ، ولكن عندما تأخذ شجرة الكمثرى في النمو أكثر من شجرة التفاح وتصبح بها ثمرات أكثر ، فان التغير قد يوقع الطفل في الخطأ لانه يستمر في استخدام نفس المعيار دون ان يعرف كيف يراجعه على ترتيب الميلاد رغم تلميحات الجرب .

وفي مرحلة تالية من مراحل النمو يصبح الطفل واعيا بالمشكلة الحقيقية ولكنه يتذبذب بين الزمن غير المتمايز وغير المتجانس ، والزمن المتجانس المنفصل عن الترتيب المكاني . وهذه المرحلة الثانية يمكن توضيحها بهذا الحوار الذي دار بين بيبيج وطفليه والطفل بيبيج ( ست سنوات و ٨ شهور ) : ( ك ) اكبر من ( ت ) . لا . لا . شجرة التفاح اكبر لانها خمس سنوات وشجرة الكمثرى ٤ فقط . وماذا عن هذه ( ك ) و ( ت ) ؟ شجرة الكمثرى اكبر لانها تحمل لمارا اكثر . هل هذا صحيح ؟ لا . شجرة التفاح اكبر لانها ست سنوات وشجرة الكمثرى خمس سنوات .

نجدس العمر القائم على النمو يوجد في نفس الوقت مع المعرفة بزمن الزراعة للنبات ، وهذا ما يجعل الطفل يتذبذب .

وفي مرحلة اخيرة من نمو الطفل ، أي في المرحلة الثالثة والاخيرة ، تختفي كل هذه التناقضات ويصل الطفل الى الاجابة الصحيحة دون حدوث أي تذبذب وهذا ما يتضح في اجابة الطفل بول ( ٧ سنوات وشهرين ) . ايها اكبر ( ت و ك ) ؟ شجرة التفاح اكبر لانها زهرت اولاً . ( ت و ك ) ؟ نفس الشيء لا اختلاف على ايها اكبر . انا لي صديق اخضر مني ومع ذلك فعمره ست سنوات فقط . طيب ولما تكون الاشجار كبيرة في السن ؟ كذلك شجرة التفاح ستكون دائما اكبر منا من شجرة الكمثرى .

واخيراً ماذا عن تصور الطفل للزمن :

لقد وجه ميشود Michaud في سلسلة من البحوث قام بها على اطفال من العاشرة حتى الخامسة عشرة هذا السؤال التالي : ماذا يحدث للزمن اذا قدما الساعة ساعة في الربيع وبذلك يفتر الوقت فجأة من الحادية عشرة مساء الى منتصف الليل ؟ واذا صفنا السؤال بصورة اكثر عيانية فهل يكبرون فجأة مع زيادة الساعة ساعة . لقد اوضحت الاجابات عن هذا السؤال وجود علاقة اقامها الاطفال فجأة بين الزمن بالساعة وازمنة التغيرات الاخرى والايام والليالي او النمو عامة .

وباستثناء الاطفال الذين لم يفهموا الاسئلة يمكن لميشود تصنيف عينة دراسته الى أربع مجموعات حسب الاجابات التي حصل عليها :

١ - هؤلاء الذين ينظرون الى الزمن كمقدار واقعي او كمية حقيقية A real quantity  
نعتما تقدم الساعة ، يتلاشى الزمن او يختفي . فالزمن نفسه يتأثر . ودليل ذلك ان هؤلاء الاطفال

يظنون أنهم يكبرون أو ينمون بدرجة أكبر من ذي قبل : نعم « أصبح أكبر عندما تغفر الساعة من الحادية عشرة إلى منتصف الليل ( ١٣ سنة وشهران ) أو كما يقول طفل آخر « انها ساعة اضيفت إلى أعمارنا . قتل إنسان يكبر ساعة ( ١٣ سنة و ١١ شهرا ) .

ومع ذلك فقد أجاب بعض الأطفال أنهم لا يكبرون ، ولكن ملاحظاتهم تبين أن مفهومهم من الزمن لا يختلف عن مفاهيم الآخرين من نفس المجموعة . أنهم لا يعتقدون مجرد اعتقاد أنهم سوف يكبرون بهذه السرعة « انها لا تجعلني أكبر لانك لا تكبر في ساعة واحدة ( ١٣ سنة وشهران ) .

٢ - هؤلاء الذين يمثل زيادة الساعة بالنسبة لهم عملية . ان عقارب الساعة يمكن ان تتحرك ، وهذا العمل نفسه يجعلنا نفقد ساعة كان يمكن ان نفيدها . ولكنهم لم يقرروا ما اذا كان فقد هذه الساعة له علاقة بزمان مجرد مستقل عن الاحتمالات التي تهيؤها للعمل .

٣ - هؤلاء الذين يعتبرون تقديم الساعة ساعة تمثل مشكلة رياضية . ففي الشتاء تناخر الساعة ساعة وفي الصيف تتقدم الساعة ساعة وهذا يعني ان  $1 + 1 = 1$  صفر . ( ١٣ سنة وشهر ) وهذا التحليل العقلي لا يعني ان الطفل يدرك حقيقة ان التغيرات الاخرى لم تحدث . ان غالبية الأطفال يظنون أنهم لم يكبروا لانهم لم يعيشوا الساعة التي تأخرت او التي فقدوها ( ١٤ سنة و ١ شهر ) لكن بعضهم يظنون ان عمرهم قد تأثر بهذه القفزة « نعم أنا كبرت ساعة فجأة لان الساعة تقدمت ساعة ولما رجعت في الشتاء انا صفرت ساعة وعلى ذلك فان شيئاً لم يتغير ( ١٥ سنة ) .

٤ - هؤلاء الذين يدركون حقيقة زمن الساعة وتقديمها وتأخيرها هو مجرد اصطلاح convention لا يؤثر في التغيرات التي تحدث في الطبيعة وعلى وجه الخصوص حركة الشمس وفي الأعمار . ولعظمي هذه الاجابات الاخيرة كلما كان الطفل أكثر وأكثر نمواً وتقدماً في السن .

والجدول التالي يمثل النسب المئوية للأطفال ( بنين وبنات ) بالنسبة لكل نوع من الاجابات الأربع :

عدد الأطفال	السن	النسبة المئوية الزمن يساوي مقدارا حقيقيا	النسبة المئوية الزمن يساوي النشاط العملي	النسبة المئوية الزمن يساوي مشكلة رياضية	النسبة المئوية الزمن هو اصطلاح
٢٤٧	١٠	٣٦ر٨	٣٦	٢	١٩ر٨
٣٣٦	١١	٣٢ر١	٣٣ر٣	٢	٢٩ر٧
٤٨	١٢	٢٢ر٥	٢٥ر٧	٣ر١	٣٩ر١
٤٥٩	١٣	١٦ر٥	٢٢ر٤	٥	٤٧ر١
٢١٩	١٤	١٦ر٤	١١ر٧	١٠ر٣	٥٦ر٨
٥٩	١٥	١٠ر١	٦ر٧	٢٣ر٧	٥٦ر٣

وواضح ان حوالي  $\frac{2}{3}$  الاطفال في سن العاشرة لم ينظروا بعد الى الزمن كتجربة ، وان التغير في الزمن من شأنه ان يحدث تغيرا في اعمارهم . انهم لم يدركوا حقيقة ان هذه التغيرات التي تعزى الى السن تكون مستقلة عن الساعة التي تزداد أو تنقص من الوقت . وفي حوالي سن ١٣ سنة فان حوالي ٥٠٪ من الاطفال يكشفون عن فهم وادراك ان زمن الساعة هو اصطلاح او عرف لا يؤثر على التغيرات التي يقيسها .

وبعد ، فان مفهوم الزمن على نحو ما اوضحناه في هذه الصفحات دالة او وظيفة للنمو العقلي للفرد وذلكاله ، وليس غريبا ان يجد بعض الباحثين ارتباطا عاليا بين اختبارات الذكاء والنتائج التي وصلوا اليها من تطبيق استبيانات تتصل بالاتجاه الزماني وتقسيمات الزمن وطرق تاريخ الاحداث وغيرها من النواحي المتصلة بفكرة الزمن .



### ثبت الراجع

#### الراجع العربية :

- ١ - احمد خيرى حافظ : دراسة تجريبية في ادراك الزمن لدى الصاميين . رسالة ماجستير ( غير منشورة ) كلية الآداب بجامعة عين شمس ١٩٧٦ .
- ٢ - امام عبدالفتاح امام : مدخل الى الفلسفة . القاهرة . دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ .
- ٣ - جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل . ترجمة محمود قاسم . القاهرة / مكتبة الانجلو المصرية .
- ٤ - سيد محمد غنيم : النمو العقلي عند الطفل في نظرية جان بياجيه ( الجزء الاول ) القاهرة / حويلات كلية الآداب بجامعة عين شمس ١٩٧٢ العدد ١٣ .
- ٥ - سيد محمد غنيم : النمو العقلي عند الطفل في نظرية جان بياجيه ( الجزء الثاني ) القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٧٢ .
- ٦ - سيد محمد غنيم : النمو النفسي من الطفل الى الراشد . الكويت . مجلة عالم الفكر ، المجلد السابع / العدد الثالث أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر سنة ١٩٧٦ .

#### الراجع الانجليزية :

7. Andreas B.G. Experimental psychology. John Wiley & Sons N.Y. 1960.
8. Benjamin A.C. Ideas of Time in the History of Philosophy. in Fraser J.T. (ed.) The Voice of Time. George Braziller N.Y. 1960.
9. Favez Boutonier J. L'Etude du Temps. Bulletin de Psychologie Tome x No. 13 Mai 1957.
10. Favez Boutonier J. L'Etude du Temps. Bulletin de Psychologie Tome x No. 14 Juin 1957.
11. Flavell J.H. The Developmental Psychology of Jean Piaget D. Von Nostrand Company Princeton New Jersey 1965.
12. Fraisse P. The Psychology of Time. Harper and Row Publis. N.Y. 1963.
13. Ornstein R.E. On the Experience of Time. Penguin Books -London 1969.
14. Piaget J.: The Time Perception in Children in Fraser J.T. (ed) The Voices of time. George Braziller N.Y. 1960.
15. Piaget J.: The Construction of Reality in the child. Routledge and Kegan Paul 1968.
16. Piaget J.: Judgment and Reasoning in the child. Routledge and Kegan P. 1969 a.
17. Piaget J.: The child's conception of Time. Routledge and Kegan Paul 1969 b.
18. Piaget J. The child's conception of physical causality Routledge and Kegan Paul 1970.
19. Piaget J.: Main Trends in psychology. George Allen and Unwin Ltd. London 1973.
20. Stevens S.S. Handbook of Experimental psychology. John Wiley & Sons Inc. N.Y. 1951
21. Werner H. Comparative Psychology of Mental Development International Universities Press Inc. N.Y. 1957.

## الزَمان في الفكر الديني والفلسفي القديم

فكرة الزمان ، أو الاحساس بالزمان ، بالمعنى الذى يتفق عليه الناس في استعمالهم العادى لا يحتاج الى بيان أو إيضاح ، تماما مثل فكرة الوجود نفسه أو المكان ، وهذا ما سينبه عليه بعض الفلاسفة المثبتين لحقيقته ووجوده ، ولكن حالما ينتقل الانسان من طور المعرفة المادية والاستعمال اليومي الشائع الى معناه وراء ذلك أو لنقل بالمعنى الفلسفى ، يجد نفسه في متاهة . ومما يزيد الامر اشكالا ، ان يبحث الزمن ، دخل في مباحث عديدة ، ميتافيزيقية وطبيعية ونفسية بحيث يجد الباحث نفسه لا يؤرخ لموضوع الزمان فى الفترة التى يدرسها فقط ، بل ولموضوعات أخرى ، كالحركة ، والعلاقة بين الزمان والوجود ، وكذلك الزمان والنفس أو الرمى ، وأزلية أو لا أزلية الزمان ، ومسائل أخرى عديدة سيطلع عليها القارئ لبحثنا هذا .

ونحن في هذا البحث ليس هدفنا ان تؤرخ لمفهوم الزمان بمعنى التأريخ ، بل هدفنا هو تقديم صورة شاملة ودقيقة من : كيف فهم الفلاسفة القدامى ، منذ اليونان وفترة العصور الوسطى المشكلة وتعلقاتها ، دون أن نفعل التعامل مع المسألة تاريخيا ، بمعنى ظهور المذاهب تاريخيا ونقطة الانطلاق ، والتعاقب بينهما كأي نشاط بشري عندما يكون جزءا من تاريخ أو حضارة . . لان مشاكل الفلسفة - في رأينا - ليست -خارجة من حدود الزمان والمكان والعملية

التاريخية التي تجمل الحضارات لنمسو ، والمعرفة تتراكم ، والخبرة تزيد ، ومتبعة قوانين معينة ، منها قانون الخطأ والصواب ، وحذف الأخطاء ، والاستفادة من التكرار والخبرة . مع ان اغفال هذا المنهج في معالجة مشاكل الفلسفة وتاريخها شائع قديما وحديثا ، وكان الفلسفة ، لا تخضع للتطور والنمو ، والخطأ والصواب ، فيستطيع أى مفكر أو فكرة ان تظهر في أى زمان أو مكان ، دون اعتبار للزمان أو المكان ، أو درجة الوعي ، أو مستوى الحضارة ، أو باختصار : للتاريخ .

ولكن - والحق يقال - ليس من السهل إبراز « تاريخية » بهذا المعنى لمشكلة فلسفية والطول الطروحة لها ، ذلك انه بينما يكون منطقيا ان نجد ان هذا الحل أو ذاك ، يجب الا يظهر مرة أخرى ، طالما انه امتحن وحذف في سلسلة الفروض والحلول ، أو انه تجاوزته مذاهب وحول يده وضخته في الحساب - سلبا وإيجابا ، نجد على العكس ، انه في الفلسفة ، وتاريخها ، يكرر الفرض نفسه ، ويعاد للظهور ما سبق طرحه جانباً ، وكان تاريخ الفلسفة ، سلسلة من المحاولات مقطوعة الصلة ببعضها ، لا تخضع للتطور أو النمو ، أو الحذف حسب قانون الخطأ والصواب ، ومع ذلك فانه في كومة المذاهب المكررة والمادة بين فترة سابقة وأخرى لاحقة ( فترة يونانية ، فترة مسيحية ، فترة اسلامية ) أو عصور قديمة ووسيلة وحديثة . يمكن للملتزم بالمنهج التاريخي على أسس جدلية واضحة ، ان يؤكد على وجود تطور ونمو وتراكم وحذف ، وجدة ، في معالجة أية مشكلة فلسفية عبر تاريخ الفلسفة .

وسوف لن امد القارئ بتقديم مثال واضح لهذا المنهج من هذا البحث ، ولكنه لن يجد صعوبة في ادراك ان معاملة من هذا النوع للمحتوى الذى سنقدمه ، ممكنة في دراسة أخرى مفصلة في المستقبل . ولكنه ، على كل حال سيلمس ان مشكلتنا هذه ، واية مشكلة فلسفية ممكنة الفهم فقط على أسس المنهج الذى تحدثنا عنه تولا . (١)

أولا : المعنى اللغوي : حتى قبل ان يسجل الانسان لغته ، استعمل كلمات عديدة تدل على الزمن مثل : « وقت » و « زمان » و « قديم » و « حادث » أو « مؤقت » و « دهر » و « ازل » و « حين » وكلمات مشابهة ، وتعبرى معانى هذه الكلمات لغويا ينطلق من مراجعة معاجم اللغة ، والتواميس ، في هذه اللغة أو تلك ، ولكن المشكلة ، بالنسبة لهذه الكلمات ، ان قواميس اللغة ، وكتب التاريخ ، والتفسير ، وحتى الاستعمال الادبى شعرا أو نثرا ذو دلالة فلسفية مقصود بحيث يصعب بالتالي ادراك معناها الاصلى ، بعيدا من هذه المذاهب الفلسفية ، التى تمكس تطورا لاحقا ولا شك . واذا قصرنا حديثنا على معنى هذه الكلمات في اللغة العربية ، نجد انها تمكس دلالة هذا المذهب الفلسفى اوداك ، ويتمتع حينئذ ، معرفة نقطة البداية ، ويجرى النمو في استعمال هذه الكلمات ، وبالتالي يصبح المنهج التاريخي نفسه ليس سهلا ولا بنا ولذلك سنجد ان ما تقدمه معاجم اللغة متطابق ومتجاوب مع ما سنجده من معان فلسفية لهذه الكلمات ، اقصد ان المعاجم تمكس المعنى الفلسفى المطروح ، وليس العكس ، ولكن ما هو المعنى

( ١ ) اتبعنا هذه المنهجية في بحثنا عن « دراسة نقدية لنظرية اللغوى الفارابية ونافذها من وجهة نظر معاصرة » المنشور في مجلة الورد العراقية عدد خاص بالعلوم ١٩٧٧ ، ولتأنيبنا الاخرى .



الأصلي لهذه الكلمات قبل ظهور التفسيرات الفلسفية المتطورة أو اللاحقة<sup>١</sup> أمر يصعب التحقق منه ، ومع ذلك علينا أن نترك للفقهاء العنابة بهذه المسألة ، ومساهم أن يأخذوا بأيدينا في هذا المجال . ومثل هذا يقال في كلمات مثل « خلق و اوجد » ، وقد وجدنا صعوبة كبيرة في التحقق من المعنى الأصلي لهذه الكلمات في « القرآن الكريم » و « الحديث النبوي » والاستعمال في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وقبيله ، لأن المفسرين والمؤرخين والفقهاء ، « اجتهلوا » في تفاسيرهم لها حسب الراي الفلسفي الذي يعتنقونه عن الله وتصورهم لوجوده ، وقدم العالم أو حقوله عندهم . (٢)

ولمينا يلى توضيح لا تذكره بعض كتب اللغة ، لبعض الكلمات الدالة على الزمن ، وكذلك معانيها في كتب الفلسفة وسورها : نعت مادة « زمن » ورد في لسان العرب ما يلى : « الزمن اسم لقليل الوقت وكثيره ... وقال شعر : الدهر والزمان واحد . قال أبو الهيثم : أخطأ شعر ، الزمان زمان الرطب والفاكهة وزمان الحر والبرد . قال : ويكون الزمان شهرين الى ستة أشهر . قال : والدهر لا ينقطع » قال أبو منصور : الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة وعلى مدة العيا كلفا . قال : وسقط غير واحد من العرب يقول : الفينا بوضع كذا دهرًا ... والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه ... والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه « ( ٣ ) اما الدهر فهو : « الله الممدود ، وقيل : الدهر ألف سنة » . ويورد حديث : لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر ( ٤ ) ، ويقول ابن ابي عبيد والشافعي فسراه بمعنى : اى لا تسبوا فاسل هذه الأشياء فانها يقع السبب على الله لانه الفاعل لها . ويقول ان العرب وصلوا الدهر مكان الله لاشعاره عندهم . ومنه الآية : « ولما قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نعلمنا الا الدهر » ( ٥ ) . لم يترك قول شعر أملاه ، ويقول : ولخطاه خالد بن زيد بأن الزمان هو زمان الرطب والمالكة ... وأما عند الجوهري فإن الزمان هو الدهر « ( ٦ )

وأما « الحين » فهو حسب الأخرى كما يرويه اللسان : ( ٧ ) اسم كالوقت يصلح لجميع الأزمان ، كما ورد في القرآن « لئلا يأتيا كل حين » ( ٨ ) اى في كل وقت ، وقد يراد بدمعة من الزمان غير مقدر في نفسه ، مثل : « هل اى على اللسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » ( ٩ ) . والوقت هو مقدار من الزمان ، وكل شيء قدرته له حيثما هو مؤقت ، وعند ابن سيده هو مقدار من الدهر معروف ، وأكثر ما يستعمل في الماضي ، وقد استعمل في المستقبل . ( ١٠ )

وسوف نتجنب في هذه المرحلة كلمات مثل « قديم ، حادث ، أزلى ، أبدى ، صمدى » الخ لأنها ليست الاجزاء من المعنى العام الذى يتبناه مستعملها ، حسب مذهب الفلسفي ، ولأنها سترد في كلامنا من المذاهب في الزمان فلسفيا . والان فالتنا سنقصر الكلام من المعنى اللغوي على الكلمات : زمان ، دهر ، ومدة .

( ٢ ) انظر كتابنا بالانجليزية :

The Problem of creation in Islamic thought, Baghdad 1968, Part one.

( ٣ ) ابن منظور : لسان العرب . بيروت ١٩٥٦ . ج ١٢ ، مادة زمن ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

( ٤ ) رواه مسلم في صحيحه ، انظر فيما بعد كلامنا عن القرى .

( ٥ ) الجانية ٥ : ٢٢

( ٦ ) لسان العرب . مادة : دهر . ج ٤ ، ٥

( ٧ ) اللسان : مادة حين .

( ٨ ) سورة ابراهيم : ٢٥

( ٩ ) سورة الانسان : ١

( ١٠ ) اللسان : مادة وقت .

يقول هارتنر Hartner: «إن الكلمات المستعملة في العربية للدلالة على الزمان موجودة في اللغات السامية الأخرى عدا كلمة زمان فهي في العربية لفظ ( ١١ ) والذي يراجع الثمراجلاني ، يجد مايدل على استعمالات متعددة للكلمات اعلاه بمعنى الفعل «أبد» دهر ، مد ، وامتد ، حان ، وقت «ويهمني دهر أي أصابه الدهر» ، ولزم أي أصابته عاهة أو ضعف ، وحان مثل حان حينه ، وكذلك بمعنى الاسم مثل الدهر والأيام والعين والسرمد واللثة والوقت والآن كل هذا للدلالة على مدة أو وقت طويل أو قصير ، وأيضا للدلالة على ما يجري في هذه الأوقات من أحداث ، أو الفعل أو قوى بها يتم الفعل . مثل قولهم : فوارق الدهر ، وديب الحوادث ( ١٢ ) وإنما ماورد في القرآن من هذه الالفاظ فهي كلمات «دهر» بمعنى الدهر المهلك ، وبمعنى الزمان المتداول الذي ليس له حدود ( ١٣ ) ، وكلمة «أبد» في صيغة ظرف الزمان أو الوصف الدال على الاستعداد الزماني في المستقبل ، وكلمة «حين» بمعنى القسم من الدهر ، وبمعنى الوقت والوقت الحمد ، وفي صيغة ظرف الزمان ( ١٤ ) وكلمة «الآن» والفعل المرتكف بها ( ١٥ ) وكلمة «السرمد» بمعنى الدوام في المستقبل ( ١٦ ) وكلمة «الخلد» بالضم نفسه ( ١٧ ) وكلمة «الآفة» و «الآجل» بمعنى المسنة المحددة أو نهايتها ( ١٨ ) وكلمة «وقت» في صيغ كثيرة ، ومع تمييزات دقيقة في المعنى ، وكلمات أخرى دالة على الزمان مثل اليوم والساعة والامد ، والفعل الدال على المدة أو الاستعداد في الزمان ، ولكن كلمة «زمان» لا ترد في القرآن بأى صيغة من صيغها ( ١٩ )

ويقول الطبري في تاريخه : « فالزمان هو ساعات الليل والنهار » وقد يقال ذلك للظنون من المدة والقصر منها ، والعرب تقول : أتيك زمان الحجاج أمير ، وزمن الحجاج أمير - معنى به : إذ الحجاج أمير ... ويقولون أيضا : أتيك زمان الحجاج أمير ، فيجسمون الزمان ، يرمون بذلك أن يصلوا كل وقت من لوفاته زمانه زمانا من الأزمنة ، .. ومن قولهم للزمان : « زمن » قول أمشي ين ليس ين لمبة :

وكنتم أمرا زمانا بالمرأى خليف الخناخ طويل التثن

يريد بقوله : « زمانا » « زمانا » ، فالزمان اسم لاذكرت من ساعات الليل والنهار ( ٢٠ ) ويقول البيهاقوي بين كلمة بأنها حركة اللام من البداية الى النهاية ، وبين الزمان بأنه قسم من المدة ، فاما الوقت فهو جزء من الزمان ( ٢١ )

ونقل الأشمري عدة تفسيرات للوقت : « ( ١ ) فلاله قالون : الوقت هو الفرق بين الإسمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل ، وأنه يحدث مع كل وقت فعل ، وهذا قول ابن الهذيل » ( ٢ ) وقال قالون : الوقت هو ماواته لشئ ، فإذا قلت « أتيك هوم زيد » فقد جمعت قدوم زيد وقتا جيتك . وجمعوا أن الأوقات هي حركة الفلك ، لأن الله عز وجل وقتها للأشياء ، هذا قول « الجبائي » ، ( ٣ ) وقال قالون : الوقت فرض ، ولا نقول ما هو ، ولا نقف على ( ٢٢ ) حديثه .

( ١١ ) دائرة المعارف الإسلامية : مادة : زمان .

( ١٢ ) معجم عبد الهادي أبو ريدة : دائرة المعارف الإسلامية . تطبيق على مادة زمان لديبور - المساق -

( ١٣ ) القرآن : ٤٥ : ٢٤ ، ٧٦ : ١

( ١٤ ) قرآن : ٧٦ : ١ ، ٢٨ : ٢ ، ١٥ : ٣٦ ، ١٤ : ٢٥ ، ٥ : ١٠ ، ١١ : ٥ ، ٥٦ : ٨٤ .

( ١٥ ) قرآن : ٢ : ٧١ ، ١٨ : ٥٧ ، ١٦

( ١٦ ) قرآن : ٢٨ : ٧١ ، ٧٢

( ١٧ ) قرآن : ١٠ ، ٥٢

( ١٨ ) قرآن : ٩ : ٤ ، ٧ : ٣٤ ، ٢٨ : ٢٨ ، ٢٩

( ١٩ ) أبو ريدة - التطبيق السابق - وسوف نعالج تصور القرآن لفكرة الزمان بعد المعنى النشوي .

( ٢٠ ) الطبري : تاريخ الطبري ، تطبيق معجم أبو الفتح إبراهيم ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٠ ، ج ١ ص ٩ .

( ٢١ ) البيهاقوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، نشر فليشر . فيزيج ١٨٤٦ ، ج ١ ص ١٠٥ .

( ٢٢ ) الأشمري : مقالات الإسلاميين ، تطبيق معجم عبد الحميد ، جزيان ١٩٥٠ ، ج ٢ ص ١١٦

ويدعي البعض في حد الزمان انه « حركة الفلك ومعنى ما بين الافعال » هذا قول المسلمين . وحكي عن افلاطون انه يرى الزمان كوناً في الوهم . وحكي ارسطاطاليس في كتاب السماع الطبيعى ان جميع القدماء كانوا يقولون بسمودية الزمان الا افلاطون ، ودوى عنه افلوخرس انه قال : جوهر الزمان هو حركة السماء . وهذا قول المسلمين . وبعضهم يقول : ان الزمان ليس بشيء » . ( ٢٣ ) ويقول الخوارزمي : « الزمان مدة تصحها الحركة مثل حركة الاقلام وغيرها . والمدة عند بعضهم الزمان المطلق الذي لا تصدح حركة ومنه اكثرهم انه لا توجد مدة خالية عن حركة الا بالوهم » ( ٢٤ ) .

ويدعي البيروني عند نقله للحجرات الرازي الطبيب « ان الاخير فرق بين الزمان والمدة بان العدد يلحق احدهما دون الاخر ، بسبب ما يلحق العدد من التناسل ، كما جعل الفلاسفة الزمان مدة كما له اول وآخر ، والنهر مدة كما لا اول له ولا آخر ... ومن اصحاب التالي ما جعل معنى النهر والزمان واحداً ووقع التناسل على الحركة الصادقة لها ، ومنهم من جعل السرعة للحركة المستديرة فازمت للتحريكها .... وهذا البحث يدل جداً ويضئ ... حتى سأل بعضهم ان لا يمان اصلاً ، وقال بعضي : انه جوهر قائم بذاته .... » ( ٢٥ ) .

ويدعي الاذري صاحب كتاب الاثمنة والامثلة : ان الزمان هو دوران الفلك . وقال الافلاكيون هو صورة العالم متحركة بعد صورة الفلك . وقال آخر : هو سم الشمس في البروج . حتى جميع ذلك التوحيثي . ووجه هذه الاقوال تناسب . وحكي ابو القاسم عن ابي الهذيل : ان الزمان معنى ما بين الافعال ، وان القليل والكثر هما الاوقات لا شيء . وزعم قوم انه شيء في القليل والكثر وفي دوران الفلك ، وليس بجسم ولا عرض ... وقال بعض المتكلمين : الزمان لتدوير الحوادث بعضها ببعض فيجب ان يكون الوقت والموت . جميعاً حادثين لان معتبرهما بالحوادث لا شيء ، ولذلك لم يصح التوقيت بالقديم تعالى ، لم مثل فقال : الاثرى انك تقول : فرد الديك وقت طلوع الفجر ، وتقول : طلع الفجر وقت فرد الديك . وقال الفصل من النحويين : الزمان ظرف الافعال ، وانما قيل ذلك لان شيئاً من افعالنا لا يقع الا في مكان والا في زمان وهما اليك « ( ٢٦ ) . لم يقول : « ودعي بعضهم حالياً عن قوم من الاولاد ان النهر والخلعة قائلان في فطر المتقول بلا استكمال ، وذلك انه ليس من عاقل الا وهو يجد ويتصور في حلقه وجود شيء كالجسم بمنزلة الموادة والقراب ، ووجود شيء يعلم التقدم والتأخر ، وان وقتنا ليس هو وقتنا الذي مضى ولا الذي يكون من بعد ، بل هو شيء بينهما » لم يبين ان عند هؤلاء القوم : النهر هو الزمان وان الذي حكي عنهم يرى انهما ليسا كذلك باطلاق لان الزمان هو ما قدرته الحركة من الزمان الذي هو المدة في القمرة ، والاخر هو المدة قدرت ام لم تقدر ، وان الحركة لا تفضل المدة بل ينفذها ، والمدة او الزمان في القعر وفي الحدود جوهر .

ويقول الفركسي ان الزمان الحقيقي هو مرور الليل والنهار ، او مقدار حركة الفلك ( ٢٧ ) . وله رأي في معنى « كل » بالنسبة له وعلاقته بالزمن سنأتي عليه في غير هذا التوضيح .

( ٢٢ ) ابن مطهر القمسي البليغي : البعده والتاريخ . نشر هوار كاشيت . باريس ١٨٩٩ ، ج ١ ص ٤١

( ٢٤ ) الخوارزمي : مطالب الملووم . فان قانون . برل ١٨٩٥ ، ص ١٢٧ - ١٢٨

( ٢٥ ) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة . حيدرآباد ، ١٩٥٨ ، ص ٢٧١ .

( ٢٦ ) الاذري : الاثمنة والامثلة . حيدرآباد ١٣٢٢ ص ١٢٩

( ٢٧ ) كذلك - الاذري - ص ١٤٨

( ٢٨ ) كذلك - الاذري - ص ١٤٩

( ٢٧ ) الفركسي : البرهان في علوم القرآن . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ١٣٣ .

وحسب ابن البارح : الزمان هو حركات النفاذ ، وينقل أبو العلاء عن كتاب « سيبويه » ما يدل على أن الزمان عند سيبويه هو معنى الليل ( ٢٨ ) وانتهار . ولابن العلاء رأي خاص في الزمان وفرقه عن المكان سنعرض له خارج هذا البحث ( ٢٩ ) ، ومثله عند التوحيدى ( ٣٠ ) .

ولم نوال المعارف المختلفة ( ٣١ ) نجد معالجات لكلمة Eternity وكلمة زمان Time ، وكذلك في دائرة المعارف الإسلامية . والمآلى التي تعطى هنا تدخل في عداد المعنى الفلسفى لعنى Eternity الزالية ، أو الابدية ، يجرى التمييز فيها بين معنيين للسرمدية : الدوام الأزلى غير المتحرك أو الذى هو خارج الزمان ، أو الذى هو أزلى ما ليس في زمان Timelessness ، وبين الزمان اللانتهائى Infinite Time ( ٣٢ ) أو حسب اصطلاح القدامى التمييز بين الدجر والزمان . وقد تكون الفارقة بين الدهورين الزمان ( ٣٣ ) . الآخر يعنى الزمان المحدود ، والاول يعنى الزمان المطلق . يقول كراى فو : إن الدهر استعمل بمعنى القدم أو الأزالية Eternity في مضاد الزمان الذى يطلق على ما هو متغير ، وكل أزلى فهو ليس في زمان . بينما ذهب البعض الى أن السرمدية أو الأزالية Eternity قد لعنى دوام الزمان ، أو الزمان الدائم ، الذى هو مقبض الحركة والنتش . لذا كانت الحركة نفسها دائمة وأزلية .

والواقع أن معانى هذه الكلمات مختلفة عند أصحابها فهم أحيانا يختلفون في التسميات ويتفقون في المسميات ، والعكس صحيح ، بينما فى أحيان أخرى يتكلمون بلغة مختلفة تماما .

( ٢٨ ) رسالة ابن البارح . ضمن « رسالة الفخران » للمصرى ، تحقيق بنت الشاطير ، دار المعارف ١٩٦٢ ، ص ٢٨ - ٢٩ ( من ابن البارح ) ، وص ٢٦ من القرى ، وتشير بنت الشاطير الى كتاب سيبويه في النحو ص ١٦٢ .

( ٢٩ ) جيمنا اشعار أبى العلاء في « الفروفيات » عن الزمان وفيها تشبه الكثير منه ، وكذا نود إيرادها ، أولا سبق البحث عنها ، وسنورد هنا في مكان آخر في هذا البحث ، كما أن أبا العلاء في « رسالة الفخران » يندم تعريفا للزمان يقول فيه « وقد حدثته جدا ما أجده أن يكون قد سبق إليه ، إلا أنى لم أسمعه ، وهو أن يقال : الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على ( جميع الحركات ، وهو في ذلك عند الكائن ، لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل ) على شيء كما تشتمل عليه الفروق ، فاما الكون فلا بد من تشبهه بما قل وكثر » ص ٢٦ . ويبرر عن هذا المعنى شعره النبأ في اللزوميات :

ولا يسر كيون تحته كسل عالم	ولا تسخر الكون جرد صلاصم
إذا هي صرت اسم لفسه ، ورواها	تلقاها ، والأزليات ماضى والسادم
لها أب منها بعدما غاب ، فغالب	ولا يصمم الصبح للجدى عادم .

اللزوميات ، ج ٢ ، دار صادر . بيروت ، ١٩٦١ .

( ٣٠ ) مثل هذا التصور للزمان والمكان عند التوحيدى ، ونشير فقط الى مواضعه هذه : اللإبسات تطبيق محمد توفيق حسين - طبعة الإرشاد - بلنادر ، ١٩٧٠ ، المقابلة الثالثة والعشرون . ص ١٦٦ . على الخصوص . والمواقع الأخرى مقابلة ( ١٣ ) ص ١٠٢ ، والمقابلة ( ٧٤ ) ص ٢٠١ ، ومقابلة ( ٩١ ) ص ٣٦٤ ، ومقابلة ( ٩٧ ص ١٠١ ) .

( ٣١ ) دوالى المعارف التالية : معارف الدين والأخلاق ، والمعارف الرياضياتية ، والمعارف الفلسفية ، وسلسلة الكتب الغربية الطبع ( الإصدار الكبرى ) :

Enc. of R.E., Enc. Bri, Enc. of Philosophy,  
The Great ideas In Great Books of western world 3.  
London 1952, under : Eternity, Time

تحت المواد : زمان ، وسرمدية .

( ٣٢ ) Great Ideas — op. cit. p. 9—1 مادة Time.

( ٣٣ ) المعارف الإسلامية - مترجمة - مادة . دهر .

وبما أننا سنأتي على المذاهب الكبرى القديمة والوسيلة في الزمان ( أفلاطون ، وأرسطو ، وأفلوطين ، وأوغسطين ، وأتباعهما من فلاسفة ومتكلمين مثل الكندي وأخوان الصفاء والرازي الطيبي ، وابن سينا ، وابن حزم ، والغزالي ، وفخر الدين الرازي ، وابن رشد ، وابن البركات ، وجملة من المتكلمين ، والشيرازي ، وتوما الأكويني وغيرهم ) فإن التحديدات اللغوية عندهم للزمان ، وللدهر ، وما أشبه ستعالج حينذاك ، ويكون ما قدمناه من المعنى اللغوي (٢٤) حتى الآن كافياً .

### ثانياً المعنى الديني في الأديان الثلاثة الكبرى ( اليهودية والمسيحية والإسلام ) .

المعنى الديني للزمان ومعتقداته هو الآخر متأثر بهذا الوضع الذي ذكرناه من المعنى اللغوي ، إذ أن معاملة ، الكتب المقدسة الثلاثة ، لهذا الموضوع تحتل تفسيرات عدة ، أو هكذا جرى الحال بالفعل من قبل المتعاملين معها من مفسرين ومحدثين ، ومؤرخين ، ولاهوتيين وفلاسفة .

وبما أن معالجة الزمان هنا معالجة دينية ، فإن المشاكل اللاهوتية احتلت المكانة الأولى ، من الممكن تركيز القضايا الرئيسية التي فهمت من خلالها تلك النصوص ، بما يلي :

١ - الله والزمان : هل الله في زمان أم مع الزمان أم قبل الزمان ، أم هو لازماني ؟

٢ - الله والعالم : هل كان الله وحده أم معه مادة أو عالم ، وعلى الأول ، هل بينه وبين العالم زمان ، ومأنوع سبق الله للعالم أم هو زماني أم من نوع آخر ، ولماذا اختار الله زماناً يبينه أوجد فيه العالم ؟

٣ - معنى الزمان ، واليوم والليل والنهار ، قبل وجود الزمان الشمس أو الذي ابتداء مع بداية العالم وحركته . ولماذا أوجده في ستة أيام ؟ وهل للعالم ولزماته نهاية .

إن نصوص الكتب المقدسة لم تعالج كل هذه المسائل ، أو لنقل أنها لم تقصد لمعالجتها بهذا الأسلوب الفلسفي . ولكن المشكلة هنا مشكلة أن ما حدث بالفعل هو أن أتباع هذه الأديان على اختلاف مذاهبهم ، حاولوا أن يجدوا في تلك النصوص ما يؤيد مذاهبهم في هذه المسائل . وليس بإمكان الباحث أن يؤكد أن ما استنتجوه من معانٍ لهذه النصوص هو بالفعل معانيها الأصلية ، وأن تلك الاستنتاجات ليست اجتهادات وتأويلات تعكس وجهة نظر صاحب المذهب ، أكثر مما تعكس وجهة نظر النص الديني نفسه .

وفيما عدا المسألة الثالثة ، نجد أن الأسئلة واجتبتها هي من نوع الأسئلة اللاهوتية والفلسفية التي تعكس تطوراً لاحقاً ، اجتمع على تكوينه لديهم جملة عوامل ، وبالتالي تشكل معالجات وتقدم حلولاً ، مستقلة وقائمة بذاتها ، أكثر مما تعكس موقف الكتب المقدسة نفسها ، ولذلك

( ٢٤ ) انظر كذلك : حسن جري : الزمان والوجود الزماني في الفكر الإسلامي . مجلة التربية العلمية - ليبيا . السلة الأولى - أكتوبر ١٩٧٦ ص ٩٧ لما بعد ، حيث نجد محاولة قوية لهم معنى الزمان في الفكر الإسلامي .

فقد عالجتنا آراء متكلمي وفلاسفة الأديان الثلاثة والفلاسفة القدامى في الزمان ، والمسائل أعلاه ،  
معالجة مستقلة في النقطة الرابعة .

ان خير ما يمكن ان يضعنا على طريق المنهج السليم ، هو ان نترك هذه الآراء حاليا - ما  
امكن - وان نحضر امام القارئ النصوص في الموضوع من الكتب المقدسة الثلاثة ونحاول فهمها  
على اساس نظرة كلية اليها وعلى اساس الدراسة التاريخية والاستعمال القوي المعاصر للنصوص  
بجهد الامكان حسب الخطة التالية .

**اولا : بالنسبة لليهودية والمسيحية**

١ - نصوص التوراة والانجيل      ب - الاستنتاجات

ثانياً : الإسلام

١ - نصوص من القرآن والحديث      ب - الاستنتاجات

وسوف نلجأ الى ترقيم النصوص حتى تسهل الاحالة اليها .

اولا : نصوص الزمان ومتعلقاته في التوراة والانجيل .

(١) سفر التكوين : (١) في البدء خلق الله السموات والارض (٢) وكانت الارض خربة وخالية وعلى وجه الغمر الظلام وروح الله يرف على وجه المياه (٣) وقال الله ليكن نور فكان نور (٤) ورأى الله النور انه حسن . وفصل الله بين النور والظلام (٥) وسمى الله النهار يوم واحد (٦) وقال الله ليكن جلد في وسط المياه وليكن فاصلا بين مياه ومياه (٧) فصنع الله الجلد وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد فكان ذلك (٨) وسمى الله الجلد سما . وكان سما وكان صباح يوم ثان (٩) وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء الى موضع واحد ويظهر اليابس - فكان كذلك (١٠) وسمى الله اليابس ارضا وتجمع المياه سما بعلا . ورأى الله ذلك انه حسن (١١) وقال الله لتنتج الارض نباتا عشبيا برزوا برص ببص وسجرا وشجرا ببرص صنفه برده فيه على الارض . فكان ذلك (١٢) فأخرجت الارض نباتا عشبيا برزوا برص ببص صنفه وسجرا وبرص صنفه برده فيه على الارض . ورأى الله ذلك انه حسن (١٣) وكان سما وكان صباح يوم ثالث . (١٤) وقال الله لكن تيرات في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل وتكون لياتيات وقات الايام وستين (١٥) وتكون تيرات في جلد السماء لتسميها على الارض فكان ذلك (١٦) فصنع الله الثيرين الطعنين التي الكبر التيكم النهار والمنير الاصفر ليحكم الليل والنهار (١٧) وجعلها الله في جلد السماء لتقسمي على الارض(١٨) وتلكم على النهار والليل وتفصل بين القنور والكوكبا (١٩) وجعلها الله في جلد السماء لتكون لياتيات وقات الايام وستين (٢٠) وتكون تيرات في جلد السماء لتسميها على الارض فكان ذلك (٢١) فجعل الله في جلد السما

٢ - « هـ ) وقال اللاويون ... باركوا الرب الهكم من النهر الى النهر ... ( ٦ ) انت يارب وحدك صنعت السماوات وسماء السموات وكل جندها والارض وكل ما عليها والبحار وكل ما فيها ( ٣٦ ) ... »

٢ - « ( ٧ ) فاجاب الرب ايوب من العاصفة وقال (١) من هذا الذى يلبس المشورة باوئل ليست من العلم فى شئ؟ (٢) من اشهد حقوك وكن رجلا . انى سالك فاجبني ( ٤ ) اين كنت حين اسست الارض ين ان كنت تعلم الحكمة ( ٥ ) من

( ٣٥ ) العهد القديم . سفر التكوين ١ : ١ - ١٩

( ٣٦ ) سطر نحميا ٩ : ٥ - ٦

وضع مقاديرها ... (٦) على أي شيء أقرب فواعدها ... (١٢) آتت في أيامك امرت الصبح وعرفت الفجر موضعه (٣٧) .

٤ - « (٤) لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم أسى بعدما عبر وكهزيع (٢٨) من الليل »

٥ - « (٥) لأن جميع آلهة الشعوب أصنام الرب هو صانع السموات (٣٩) »

٦ - « (١٧) ورحمة الرب منذ الأزل وإلى الأبد على الذين يتقونه وعمله (٤٠) لينى البنين .

٧ - « (١٩) صنع القمر للأوقات والشمس عرفتهزويها (٢٠) تجعل لليلة فيكون ليل ، فيه تهب جميع وحوش القباب (٢١) تزار الأشبال للأفتراس واقتماس طعامها من الله (٢٢) تشرق الشمس فتتجاز ولي ماويهاتربس (٢٣) يخرج الإنسان إلى عمله وإلى خدمته حتى (٤١) المساء » .

٨ - « (٦) ... كونت الأرض فهي قائمة (٤٢) » .

٩ - « (٥) لصانع السموات بحكمة فإن إلى الأبد رحمته (٦) ألبس الأرض على المياه فلن إلى الأبد حكمته (٧) لصانع الأنوار النظام فإن إلى الأبد رحمته (٨) الشمس لحكم النهار فإن إلى الأبد رحمته (٩) والقمر والكواكب لحكم الليل فإن إلى الأبد رحمته (٤٣) » .

١٠ - النص يطلب من الملائكة والشمس والقمر والسموات والمياه التي فوق السموات أن تسبح « (٥) لتسبح هذه اسم الرب فإنه هو أمر خلقت (٦) وأقامه إلى الدهر والأبد . جعل لها رسماً فلا (٤٤) تمداه » .

١١ - « (١٩) الرب بالحكمة أسس الأرض وبالطعنة لبثت السموات » (٤٥)

١٢ - « (٢٢) الرب حازنى في أول طريقه . قبل ما عمله منذ البدء (٢٣) من الأزل مسحت من الأول من قبل أن كانت الأرض (٢٤) ولدت حين لم تكن القمار والينابيع الفزيرة المياه . (٢٥) قبل أن اقرت الجبال وقبل التلال ولدت (٢٦) إذا كان لم يصنع الأرض بعد ولا مال خارجها ولا مبدأ أترية المسكونة (٢٧) حين هيا السموات كنت هناك ، وحين رسم هذا حول وجه القمر (٢٣) حين تبنا القديم في القلاء والقر ينابيع ( القمر » .

١٣ - « (١٢) أنا صنعت الأرض وخلقيت البشر عليها . يداى نشرنا السموات وأنا امرت جميع جندها (١٨) لانه هكذا قال الرب خالق السموات الله جابل الأرض وصانها الذى أفرها ولم يخلقها للخواء بل للفرمان جبلها . انى أنا الرب وليس آخر (١٧) » .

( ٣٧ ) سفر أيوب ٢٨ : ١ - ١٢

( ٢٨ ) مزاعم ٩٠ :

( ٣٩ ) مزاعم ٩٥ : ٩

( ٤٠ ) مزاعم ١٠٢ : ١٧

( ٤١ ) مزاعم ١٠٢ : ١٩ - ٢٣

( ٤٢ ) مزاعم ١١٨ : ٩٠

( ٤٣ ) مزاعم ١٤٧ : ١٣ - ٢٠

( ٤٤ ) مزاعم ١٤٨ : ١ - ٦

( ٤٥ ) سفر الامثال ٣ : ١٩

( ٤٦ ) سفر الامثال ٨ : ٢٢ - ٢٨

( ٤٧ ) اشعيا ٤٥ : ١٢ ، ١٨

- ١٤ - « ( ١٧ ) يلى أصبحت الارض ويمشي شيرت السموات . ادهون فيقطن جميعا ( ٤٨ ) » .
- ١٥ - « ( ١٧ ) لأن هاندا اخلق السموات جديدة وارما جديدة فلا تذكر السابقة ولا تطغر على ابال ( ٢٩ ) ( ١٨ ) بل هلكوا » .
- ١٦ - « ( ١٥ ) هو الذى صنع الارض بقوله وثبتت السكونة بحكمته ( ٥٠ ) ويسط السموات بطلته » .
- ١٧ - « ( ١٧ ) ووهي علمنا يلقينا بالاكون حتى اهرق نظام العالم وقوات العناصر ( ١٨ ) ومبدأ الازمنة ومنتهاتها . وما بينهما وغير الاحوال وتحويل الاوقات ( ١٩ ) ومدار السنين ومراكز التجويز ( ٥١ ) » .
- ١٨ - « ولم يكن حياء على يلك القادة على كل شيء اذتي صنعت العالم من مادة غير مصورة ان لبثت عليهم جما من الادياب وغير الاسود الباسلة ( ٥٢ ) » .
- ١٩ - « وفي المكابين الثاني يتكلم عن ابن خالق العالم مسييد الروح والحياة برحمته ( ٥٣ ) » .
- ٢٠ - « انظر يا يولدى الى السماء والارض ولذا رايت كل ما فيهما فاعلم ان الله صنع الجميع من العدم وكذلك اوجد جنس البشر ( ٥٤ ) » .
- ٢١ - « ( ١ ) كل حكمة هي من الرب ولا تزال معه الى الابد ( ٢ ) من يهوى رمل البحر وفطار الطر وايام الدهر ومن يصنع سمك السماء ورجب الارض والفجر ( ٣ ) ومن سيقنص الحكمة التي هي سابقة كل شيء ( ٤ ) قبل كل شيء . حيلت الحكمة ومنذ الاول فهم الفطنة ( ٥٥ ) » .
- ٢٢ - « ( ٨ ) عدة ايام الانسان على الارض مئة سنة . تتلطفه مار من البحر وكثرة من الرمل هكذا سنون قليلة ( ٥٦ ) . في يوم الابدية » .
- ٢٣ - « ( ٢ ) الشمس عند خروجها بظهر بمرآها . هي آلة عجيبة صنع العلي ( ٣ ) عند هاجرتها تيسس البقعة فمن يقوم امام حرها ، الشمس كنافع في الاتون لا تصنع في النار ( ٤ ) تحرق العبال لثالة اصصاف وتبثت ابغارة نارية وتلمع باشمة تجوز العميون ( ٥ ) عظيم الرب صانها الذي يلمر تسرع في سيرها ( ٦ ) والقمير بجميع احواله الموقنة هو نيا الازمنة وعلمة الدهر ( ٧ ) بن الدهر علامة العيد . هو نير ينقص عند التمام ( ٨ ) باسمه سمي الشور وفي تفره يزداد زيادة عجيبة ( ٥٧ ) » .

( ٢٨ ) انشيا ٤٨ : ١٧

( ٢٩ ) انشيا ٦٥ : ١٧ - ١٨

( ٥٠ ) سفر ارميا ٥١ : ١٥

( ٥١ ) سفر الحكمة ٧ : ١٧ - ١٨

( ٥٢ ) سفر الحكمة ١١ : ١٧

( ٥٣ ) مكابين الثاني ٧ : ٢٨

( ٥٤ ) مكابين الثاني ٧ : ٢٨

( ٥٥ ) سفر يشوع بن سيراخ ١ : ٢

( ٥٦ ) سفر يشوع بن سيراخ ١٨ : ٨

( ٥٧ ) يشوع بن سيراخ ٤٣ : ١ - ١١



الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم

٢٢ - وفي العهد الجديد ، انجيل متى نجاهه بتكلم عن الحصاد - بمعنى نوحه ايليس والاشراة الذين زودوا الزمان - منتهى الدهر وأن الحصادين هم الملائكة ويريسلون أولئك للثأر ( ٥٨ ) .

وفي فصل آخر من انجيل متى أيضا يسأل الحواريون المسيح عن منتهى الدهر وعلامات مجيء المسيح فيقول لهم ان علامة مجيئه مجاعات وزلازل وتضييق الامم على امته ، فيقليس مثله منذ « أول العالم الى الآن ولن يكون » . وستزول السموات والأرض وتظلم الشمس ، والقمر لا يضيئ ضوءه وتتساقط الكواكب ، ولكن اليوم أو الساعة لا يعلمها الا الله الأب وحده . ( ٥٩ ) ومثله مكر في انجيل ( ٦٠ ) مرقس ، وانجيل ( ٦١ ) لوقا .

٢٣ - وفي انجيل يوحنا اول فصل منه « ( ١ ) في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله ( ٢ ) هذا كان في البدء عند الله ( ٣ ) كل به كون وبغيره لم يكن شيء مما كون ( ٦٢ ) » .

ب - الاستنتاجات : يجب التنبيه ابتداء الى ان سفر التكوين هو اهم نص في اليهودية والمسيحية يتعلق بمشكلة أصل العالم ومشكلة الزمن ، باجماع المعنيين ، لقدمه ، ولانه مخصص بشكل متعمد للحديث عن قصة الخليقة بشكل مفصل ، لا يوجد في أى مكان آخر من التوراة أو الانجيل ، كما انه مقصود لهذا الغرض ، وليس من خلال حديث عن شيء آخر ، أو للدلالة على شيء آخر ، كما هو واضح في النصوص الاخرى المعروضة سابقا ، عند التأمل فيها . ولا يضارعه من حيث هذه المواصفات سوى النص الذي ذكرناه عن انجيل يوحنا ( ٢٣ اصلاه ) . ولكن هذا الانجيل ، وبالات هذا النص الانجيلي ، الذي يعرض فكرة الكلمة بمعنى افوليس محدد ، مثير شك ، كما ان البعض يسيرون الانجيل نفسه لم يكتبه يوحنا الحواري ، بل شخص آخر من تلاميذه ( ٦٣ ) الافلاطينية المحددة ، ومع ذلك فالقول بأنه في البدء كان الكلمة . . . لا تضمن معنى محددا واضحا من هل التكوين الذي هو بواسطة الكلمة الإلهية كان أولا ، أم في زمان لاحق ؟ ولا هل هو صنع من مادة أم ابداع من لا شيء ، ثم ان المشاكل الفلسفية الاخرى التي عالجها اللاهوتيون فيما بعد عن العلاقة بين الله وبين الزمان ، غير مبنية ولو بأية صورة . وعلى العموم « فالكلمة » هنا يقصد بها الابن أو المسيح ، وهو أحد الافانيم ، فالحديث هنا عن الله واقانيمه ، والقول ان اقنومه كون ، مثل القول ان الله كون فالمشكلة الاساسية باقية وهى غموض هذا النص وعدم تحديده أو توضيحه للمسائل اللاهوتية حول الزمن ، التي ستثار فيما بعد (٦٤)

( ٥٨ ) العهد الجديد ، انجيل متى ١٢ : ٢٤ - ٢٥ ، ٢٦ - ٢٧ .

( ٥٩ ) انجيل متى ٢٤ : ٢٠ - ٢٥ .

( ٦٠ ) انجيل مرقس ١٣ : ٣ - ٢٢ .

( ٦١ ) انجيل لوقا ٢١ : ٥ - ٢١ .

( ٦٢ ) انجيل يوحنا ١ : ١ - ٢ .

( ٦٣ ) Encyclopaedia Britannica XIII P. 98 وديوانيت . قصة الحضارة - ج ١١ ص

٢٩ ولجيبسون تنبؤات على هذا النص .

E. Gilson: "History of Christian Philosophy in the middle ages, New York, 1955. p. 5-6.

( ٦٤ ) في رسالة القديس بولس الى أهل كورنثوس فصل اول ١٦ - ١٧ ، وكلامه في رسالته الى ايمبرانيوس فصل اول

١٠ - ١٢ ، وفي رسالة القديس بطرس الثانية الفصل الثالث ٢ - ١٢ ، وفي رؤيا القديس يوحنا فصل ١٠ : ٥ - ٦ .

نصوص تعمل آثارا متخثرة عن الطلق .

فإذا رجعنا الى نص التوراة ، سفر التكوين ، ومن خلاله اشرنا الى النصوص الاخرى ودلالاتها نجد المسائل التالية :

**أولاً :** حول بداية العالم ، ومن أى شىء وجد ، وموقع الرمان من الحل إيا يكن . نجد المعنيين المحدثين هنا يذهبون مذهبين رئيسيين ، الأول ان النصوص اعلاه من سفر التكوين (فصل اول : آية - ١ - ٣) تعلم الثنائية dualism ، ثنائية الله والمادة فهى تتكلم عن خليط من ماء وظلمة قبل بداية الخلق وتسميه Tehom أو العمق The deep وهو مرادف للكلمة البابلية Ti'amat (الفصل السابع : آية ٢٨ ، ) انظر رقم ( ١٨ ) اعلاه بينما حكمة سليمان ( أو سفر الحكمة ) والمكابيين الثانى ( نص ١٨ ) ، وان النص يعلم بوضوح فكرة الصنع الانفلاطونية من مادة غير متعينة ( ١٧ ا اعلاه ) وهذا الراى يؤكد صحته من الاشارة الى أن آباء الكنيسة الاول مثل جوستين مارير Justin Martyr وكليمنت الاسكندري Clement of Alexandria فهموا الخلق بهذه الصورة ، وقالوا ان افلاطون اخذ من موسى هذه (٦٥) العقيدة . وسنعود لمناقشة هذا الراى بعد قليل .

**ثانياً :** ان النص المشار اليه يعلم الخلق من عدم ، وان الآية رقم واحد تقرر كيفية خلق الكون بشكل عام ، وانها مفصولة عن الآيات الثانية فما بعد التى تحدث عن الخلق بشكل مفصل ، ومن جزء منه هو الأرض . ولتأيد هذا الراى يذهب اصحابه الى الاشارة الى نصوص اخرى هى : سفر الامثال ( نص ٢٣ اعلاه . والمكابيين الثانى ( نص ١٨ ) ، وان النص فى سفر الحكمة الذى يعلم الصنع من مادة غير معينة المشار اليه اعلاه ، وهو مزيج من فكر يونانى ويهودى وان فكرة « المادة غير المصورة » فى النص ، هى فكرة فلسفية افريقية خالصة وانه حتى لو صدقنا ذلك فيمكن التفكير بسهولة ان الله خلق هذه المادة اولاً (٦٦) من العدم ثم منها اوجد العالم .

بينما نجد ان سفر اشعيا ( نصوص ١٢ - ١٠ ) ينص على انه اوجد ما اوجد بفعل حر ، وليس فى فكرته من الخلق من لاشىء أى صدى لمادة اولى أو صراع بين نور وظلمة أو أى تصور اسطورى من تقسيم الثنين ( والاشارة هنا الى ان يجات ، الما قرن بالنص الذى قسمه ) مردوخ فى القصة البابلية للخلق ، التى سنشير اليها ( ٦٧ ) بعد قليل .

وملاحظائى هى الآية : ١ - ان النصوص المشار اليها فى سفر اشعيا ، لاتدل على شىء مما يقوله اصحاب الراى الثانى ، أو لنقل لاتدل على ذلك بوضوح ، انها تتكلم عن « صنعت » ومن « نشر » السموات ومن « خالق السموات » و « جابل الأرض » ومؤسساها وشاير السموات ، وهذه الكلمات لا تعنى بالضرورة الابدان من عدم ، سواء راجعنا القواميس

Encycl. R. and E. Under Creation (Biblical conception) ( ٦٥ )

Alexander Heidel : The Bapylonian Genesis, Chicago 1942, P. 78 ( ٦٦ )

A.M. Henry: God and his creation Paris, 1951. BK. II. Ch. 7 — p. 262

( ٦٧ ) معارف الدين والأخلاق - السابق - مادة Creation

كما هو الحال مع هذه الكلمات في القرآن أيضا، أو رجعنا إلى تفاصيل فكر : الخلق اليهودية والمسيحية ، حيث حسب جميع المفسرين ، والكتب المدراسة والتلمودية ، والأدب اليهودي والمسيحي ، أن السموات والأرض وجدتا من الماء ، وليس الماء بمعناه الأرضي ، بل ماكان عرش الله عليه ( ٦٨ ) حين الإيجاد . وهذا الذي دعا أصحاب الرأي الثاني يقولون أن الماء نفسه أوجده الله أولا من لا شيء . فكلمات ، صنع ، وخلق هنا في نصوص سفر اشعيا تعني إيجادها من حالة سابقة هي الماء ، وتبقى بعدئذ مشكلة من أين جاء الماء ؟ وهو مالا تتحدث عنه نصوص اشعيا .

٢ - ان الفكر القديم يدل اذا قبلنا النظرة التاريخية والمقارنة مع افكار الخلق المعاصرة لليهودية وقبلها لا يعرف أبدا فكرة الخلق من عدم، فعند المصريين القدماء والسومريين والبابليين كان هناك الماء أو المحيط ومنه ظهرت الآلهة الخالقة، ومنه صنعت الأرض والسموات بأن قسمتها فجف قسم منها كون الأرض ، وصعدت ابخر فودخان كون منه مردوخ أو الآله الخالق - رع ، السموات (٦٩)

ويمكن القول ان الفكر القديم يضع المادة الاولى أولا ومنها توجد الالهة ( مع المصريين والبابليين ) ثم بعد ذلك اعتبرت المادة والله معا في الوجود وليس احدهما قبل الآخر ، (في التوراة ) ، ثم أصبح الله يتقدم المخلوقات (مع بعض لاهوتيين الاديان ( ٧٠ ) الثلاثة ) .

٣ - وما قلناه عن نصوص اشعيا يمكن تكراره مع النصوص الأخرى :

٤ - والمشكلة بعد هذا كله تبقى بدون حل ، فسواء كان العالم من مادة أو من عدم ، فليس هنا أية فكرة عن الزمان ، ومشاكله كما نَجدها عند اللاهوتيين فيما بعد . فالقول بأن الخلق من عدم قد يفهم بأنه بدون سبق للالعالم زمانيا ، بمعنى قدم العالم بالزمان وحدوده بالذات ، ومعنى ذلك ان الزمان أنزل مع الله . وقد يفهم بأنه مع سبق لله زمني ، أو ان للعالم بداية وان الزمان مع العالم يبدأ ، أي ان الزمان له بداية وحادث .

--- ( ٦٨ ) النظر كتابنا : The problem of creation in Islamic thought, Baghdad 1978  
حيث فصلنا ذلك واشرنا الى المصادر ، وقارنا الفكرة بعشيتها في فصل الخليفة البابلية والسومرية . والعبرية .  
Part I. Ch. 4

( ٦٩ ) كتابنا أملاه نفس الموضوع والنظر : S.N. Kramer : Sumerian Methology, Philadelphia 1944. p. 37-41

وكذلك : J.B. Pritchard : Ancient Near Eastern Text, New Jersey 1955. pp. 3—4 ; Henry Frankfort : Before philosophy, London 1959. PP. 18, 61. 65 ff.

( ٧٠ ) وربما كان هناك استثناء واحد في قصة معبرية للخليفة تدعى « اللاهوت المفيدي » راجع عنها كتاب : ما قبل الفلسفة ، الترجمة العربية . ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، بيروت ١٩٦٠ - ص ٧١ لها بعد . وله باقر : مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ج ٢ - بغداد ١٩٦٥ ص ٩٠ ، ٩١

وكذلك فإن القول بوجود مادة أولى منها صنع الله العالم ، لا يدل بحد ذاته على أن الزمان أزلى ، إذ قد يقال - كما رأى البعض - أن الزمان يتبدى مع العالم المتحرك فهو له بداية ومعنى هذا أن مشكلة الزمان بشكلها اللاهوتي أو الفلسفى ، غير مطروحة في هذه النصوص . وأن كل ما قيل بعد ذلك من مذاهب هو اجتهادات متأثرة بمجمل تكوين الفيلسوف أو اللاهوتى ، وعن طريقها يحمل النصوص وجهة نظره .

وبالفعل نجد أنه في اليهودية والمسيحية كما في الإسلام ، وجد من تبنى المذاهب التالية ، معتبرا أنها نفس فكرة اليهودية والمسيحية :

أ - أن العالم خلق أو صنع من مادة أولى ، وأن العالم المركب المصور وزماته لها بداية . فالعالم قديم بمادته ، حادث له أول بتراكيبه وزماته . يمثل ذلك فيلون اليهودى ، وجوستين مارتر وكليمنت الاسكندري ، وإبراهيم بن يحيى ( ٧١ ) وحاليفي .

ب - أن العالم أزلى بالزمان محدث بالذات يمثل ذلك القائلون بالافلوطينية المحدثه مثل ديتسيوس ، ويويس وأوريجينا وسيجردي برايان ، وآخرون ممن يرون استحالة اثبات بداية للزمان من الرشدنين الغربيين ، وسواهم مثل إيكارت ( ٧٢ ) وأوكام .

ج - الخلق من عدم ، والزمان له بداية هي بداية العالم نفسه ، وقبل العالم لا يوجد زمان ، والله ليس في زمان ، والإرادة تخصص وقتا دون آخر ، مع أدلة عند بعضهم لأبوات استحالة عدم تنهى الزمان في الماضى . يمثل ذلك أوفسطين ( ٧٣ ) ويحيى النحوى ( ٧٤ ) ، والغيويمى ( ٧٥ ) وبرنار ودوقرنى والكسندر أوفهاليس ويونفنتورا وروجر بيكون وجون دنس ( ٧٦ ) سكوت .

( ٧١ ) بحثنا : مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى . مجلة كلية الآداب / الكويت . العدد الثاني ١٩٧٢ ص ١٤٥ ، ١٥٠ ، وكتاب :

Judah Halievi , Kitab al-Khazri' . Ed. H. Hirshfeld, Lonon 1931, pp. 220, 14-15.

( ٧٢ ) من أوكام : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط . القاهرة ١٩٢٦ ، ص ٢٤٢ فما بعد ، وعن إيكارت . ص ٢٢٢ .

( ٧٣ ) انظر ملهوب أوفسطين فيما بعد من هذا البحث .

( ٧٤ ) عن يحيى النحوى مع مقارنته بالغزالي في رد الأول على حجج بروكلس في قدم العالم : بهوى : مهرجان الغزالي في دمشق ١٩٦١ ، طبع القاهرة ١٩٦٢ ص ٨٩ فما بعد .

( ٧٥ ) الغيويمى : الإمانات والانتقادات . لندن ١٨٨١ ، ص ١٥٧ على الخصوص .

( ٧٦ ) يراجع يوسف كرم - السابق - أو أى كتاب على الفلسفة الوسيطة . مثل جيلسون أودى ولف أوكويلستون - راجع بحثنا السابق - عند الكلام من كل هؤلاء في الكتب المذكورة .

د - القول بأن العقل تتعامل عنده فكرة وأدلة حدوث العالم وبداية زمانه ، وفكرة قدم العالم بالزمان ، ولكن المقيدة ، والكتب المقدسة صريحة في القول بالخلق من عدم ، وبداية الزمان . يمثل ذلك موسى ابن ميمون (٧٧) والبرت الأكبر (٧٨) وتوما (٧٩) الاكوييني .

ثانيا - اما المسألة الثانية التي في سفر التكوين فهي ان الله في ازلية ، او لنقل ازلسى ابدى eternal ونجد استعمالا صريحا لكلمة الازل والابد ، والالزية ، والدهر .

ثالثا - والمسألة الثالثة : هي مفهوم الزمان في هذه النصوص ، ففي سفر التكوين يتكلم عن ايجاد العالم في ستة ايام ، مع ان اليوم باعتبار الشمس والكواكب دالة عليه ، اى اليوم الدنيوى المعروف لدينا لم يوجد الا في اليوم الرابع مع صنع الشمس والكواكب والقمر ( نص رقم (١) آية ١٤ - ١٩ ) ، بينما يتحدث النص عن يوم اول ولان وثالث اوجد فيها الله جملة اشياء ، كذلك فان النور وجد في اليوم الاول ، نور بدون كواكب ولا نيرات !! وواضح انه ليس النور العادى ، بل هو ضد الظلمة التي كانت ترقرف على وجه المياه . وقد اشار الكسندر هابيل الى انه في كلا القصتين البابلية والتوراتية ، نجد ان الضوء The light يخلق قبل السماء (٨٠) والاجسام السماوية . كذلك فمن الغريب ان يوجد الله النباتات والبحار في اليوم الثالث قبل خلق الشمس والكواكب بيوم، الذي هو الرابع ، مع انه لا توجد تلك بدون هذه !

ان هذا يثير مشكلة معنى اليوم ، ومعنى الايام الستة ، وهي قضية اعلن اوقسطين انها سر لا يمكن ان يعرفه احد . (٨١) ولما نصان بدلان على ان اليوم عند الله الف سنة (٨٢) في ايماننا . وعلى أساس ذلك ذهب البعض الى ان زمن خلق العالم استغرق ستة آلاف سنة (٨٣). وهذه المشكلة ستواجهنا عند معالجة الفكرة القرآنية ، وسوف نرى ان البعض يحاول ان يتخلص من فكرة وجود زمان او يوم قبل بدء العالم ، كما سيلهب آخرون الى ان معنى الستة ايام انه قبل الزمان الذي لهذا العالم كان يوجد زمان والزمنا .

( ٧٧ ) كتابه : دلالة الصائرين ، وستشير الى هذا فيما بعد

( ٧٨ ) من البرت يوسف كرم عند الكلام عنه

( ٧٩ ) انظر كلامنا عنه في آخر البحث .

( ٨٠ ) هابيل السابق - ص ٩٧ ، وكروير - السابق - ص ٣٧ - ٤١ .

( ٨١ ) اوقسطين عند عرضنا المذهب ، وقد اشار توما الاكوييني الى علاقة النباتات بالشمس مع تقدم خلقها عليها في كتابه « الخلاصة اللاهوتية » كما سنبين عند عرضي رامة مفصلا ، خارج هذا البحث .

( ٨٢ ) مزاعم ٩٠ : ٤ ، ورسالة بطرس الثانية ٢ : ٨

( ٨٣ ) الشهرستاني : المل والنحل : القاهرة ١٩٦٥ ج ١ ص ٢٠ .

والخلاصة النهائية ، ان مشكلة الزمن لم تكن مطروقة بشكلها الفلسفى او الذى عرفناه على يد اللاهوتيين فيما بعد . وإن الكتب المقدسة تتحدث عن أصل العالم والزمان وعلاقة الله بهما بشكل غير محدد ، مما ترك مجالاً للمذاهب الاجتهادية فيما بعد .

### ثانياً في القرآن والحديث

١ - النصوص : وتعلق بشيئين ، نصوص عن أصل العالم وكيف أوجده ، من مادة أم من عدم ؟ واخرى ، تتعلق بفكرة الزمان ، او اليوم، وهل الله له زمان أم ماذا ؟

والنصوص الاولى ضرورية ، كما فعلت مع التوراة والانجيل ، حتى نتبين كيف اثرت مشكلة وجود الله ووجود العالم وبالتالي يسهل الوصول الى تصور القرآن للزمنية واللازمنية ، وبلد الزمان أم عدم بدايته وهكذا . وهذه النصوص هي :

( ١ ) « وهو الذى خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا » . ( ٨٢ )

( ٢ ) « قل انكم لتكفرون بالذى خلق الارض في يومين وتجلون له انداداً ذلك رب العالمين ، وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواها في اربعة ايام سواء للسائلين ، ثم استوى الى السماء وهي دخان ، فقال لها وللارض انتيا طوما او كرها قالتا اتينا طائفين ، فنفخن فيه سبع سموات في يومين واروح في كل سماء امرها وزيّن السماء العليا بمصابيح وحفظا وذلك تقدير العزيز العليم » ( ٨٥ ) .

( ٣ ) « اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي الفلا يؤمنون » ( ٨٦ ) .

( ٤ ) « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل » ( ٨٧ ) .

( ٥ ) « هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » ( ٨٨ ) .

( ٦ ) « فاطر السموات والارض .. ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير » ( ٨٩ ) .

( ٧ ) « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » ( ٩٠ ) .

( ٨٢ ) قرآن ١١ :

( ٨٥ ) قرآن ١ : ٩ - ١٢

( ٨٦ ) قرآن ٢١ : ٢٠

( ٨٧ ) قرآن ٦ : ١٠٢

( ٨٨ ) قرآن ٥٧ : ٢

( ٨٩ ) قرآن ٢٢ : ١١

( ٩٠ ) قرآن ٣٦ : ٨١ ، ٦ : ٧٢ ، ٢ : ١٧ ، ٢ : ٢٧ ، ٩٠ .

( ٨ ) مجموعة كبيرة من الآيات يتكرر فيها استعمال الأفعال التالية بشأن إيجاد السماء أو الأرض أو النجوم والالعمال هي :

جعل ( ٩١ ) ، بنى ( ٩٢ ) ، رفع ( ٩٣ ) ، خلق ( ٩٤ ) ، مد ( ٩٥ ) ، طحا ( ٩٦ ) ، صور ( ٩٧ ) ، نصب ( ٩٨ ) ، سوى ( ٩٩ ) ، وأرى ( ١٠٠ ) . وكذلك نجد اسم الفاعل « مصور » ( ١٠١ ) و « باري » ( ١٠٢ ) و « فاطر » ( ١٠٣ ) و « خالق » ( ١٠٤ ) .

كما نجد كلمة « يدع » بمعنى اسم الفاعل ( ١٠٥ ) .

( ٩ ) « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض لم يهرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » ( ١٠٦ ) .

( ١٠ ) « تهرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة » ( ١٠٧ ) .

( ١١ ) « ويستجيبونك بالطهات وإن يظف الله وعدوان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون » ( ١٠٨ ) .

( ٩١ ) قرآن ٧٧ : ٢٧ ، ١ : ٢٦ ، ١٤ : ٧٣ ، ١٠١

( ٩٢ ) قرآن ٩١ : ٦ ، ٥٠ : ٥ ، ٦

( ٩٣ ) قرآن ٨٨ : ١٨ ، ٢٠ : ١٣ ، ١٥ : ٣ ، ١٦

( ٩٤ ) بمعنى خلق آدم من شدة . قرآن ٣٢ : ٧ ، وانظر من مواضع الآيات الأخرى ص ٢٤ من كتابنا بالإنجليزية

— السابق ، أما من خلق يصعد السموات والأرض فهي : قرآن ٢٥ : ٥٩ ، ١٠ : ٣ ، ٢٢ : ٤ ، ٥ : ١١ ، ٧ : ٩٦ ، ١ : ٥٤ ، ٧ : ٥٤

( ٩٥ ) قرآن : ٥٠ ، ٧ : ١٥ ، ١٦ : ٢٠

( ٩٦ ) قرآن ٩١ : ٥ ، ٦

( ٩٧ ) قرآن ٦٤ : ٣ ، ٢ ، ٦

( ٩٨ ) قرآن ٨٨ : ١٨ ، ٢٠

( ٩٩ ) قرآن ٧٩ : ٢٧ ، ٢٢

( ١٠٠ ) قرآن ٢٧ : ٣٣

( ١٠١ ) قرآن ٥٩ : ٢٤

( ١٠٢ ) قرآن ٢ : ٥٩ ، ٢٤

( ١٠٣ ) قرآن ٢٥ : ١١ ، ٣٦ : ١٥ ، ٢٢ : ١١

( ١٠٤ ) قرآن ٥٩ : ٢٤

( ١٠٥ ) قرآن ٦ : ١٠١ ، ٢ : ١١٧

( ١٠٦ ) قرآن ٢٢ : ٥

( ١٠٧ ) قرآن ٧٠ : ٤

( ١٠٨ ) قرآن ٢٢ : ٢٧

( ١٢ ) « تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وفيراً منيراً ، وهو الذى جعل الليل والنهار حلقه إن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً » ( ١٠٩ ) .

( ١٣ ) « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بيناهما وزيناها ومالها من فروج » ( ١١٠ ) .

( ١٤ ) « ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين وأعتدنا لهم عذاب السعير » ( ١١١ ) .

( ١٥ ) « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب ، وكل شيء فصلناه تفصيلاً » ( ١١٢ ) .

( ١٦ ) « الله الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون » ( ١١٣ ) .

( ١٧ ) « وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون » ( ١١٤ ) .

( ١٨ ) « ألم تر أن الله يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسفر الشمس والقمر كل يجرى إلى أجل مسمى » ( ١١٥ ) .

( ١٩ ) « وسفر لكم الشمس والقمر ذليلاً وسفر لكم الليل والنهار » ( ١١٦ ) .

( ٢٠ ) « هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعامون ، إن فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السموات والأرض آيات لقوم يعنون » ( ١١٧ ) .

( ٢١ ) « أولم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يبي بطقهن بقائد على أن يحيى الموتى بلى إنه على شئ قدير » ( ١١٨ ) .

( ٢٢ ) « ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما سنا من قوم » ( ١١٩ ) .

( ١٠٩ ) قرآن ٢٥ : ٦١ - ٦٢

( ١١٠ ) قرآن ٥ : ٦

( ١١١ ) قرآن ٦٧ : ٥

( ١١٢ ) قرآن ٤٠ : ٦١

( ١١٣ ) قرآن ٢٠ : ٦١

( ١١٤ ) قرآن ٢١ : ٢٣

( ١١٥ ) قرآن ٢١ : ٢٩

( ١١٦ ) قرآن ١٤ : ٢٣

( ١١٧ ) قرآن ١٠ : ٥ - ٦

( ١١٨ ) قرآن ٢٦ : ٢٣

( ١١٩ ) قرآن ٥٠ : ٢٨



( ٢٣ ) آيات عديدة يستعمل القرآن فيها كلمات دالة على الوقت والحين والدهر والميعات والآل والسر مد والاجل واليوم والساعة والامد ( ١٢٠ ) واللغة .

( ٢٤ ) وفي الحديث النبوي ، نجد احاديث كثيرة ، مثل حديث : ان الله كان قبل كل شيء ، او بصيغة ثانية : انه ليس قبله شيء ، ثم خلق الكون وعرشه على الماء ، وحديث : ان الله خلق ما خلق من ماء ، وحديث : ان الله كان في عمام ، وحديث القلم ، وحديث العقل ، كنول شيء خلق ، وحديث بفصل ما خلق الله ( ١٢١ ) في كل يوم من ايام المطلق .

ب الاستنتاجات : نحيل القارئ الى كتابنا « مشكلة الخلق » ، الذي اينا فيه موقف القرآن والحديث والتفسير ، من المشكلة ، مقارنين ذلك باليهودية والمسيحية ، وتراثهما ، راجعين الى فكرة اصل العالم عند المصريين القدامى والبابليين ، واليونانيين ، وكذلك موقف اللاهوتيين والفلاسفة من المشكلة بكل ابعادها الدينية وسواها . وللقارئ على الخصوص ان يراجع الفصل الاول من القسم الاول ، حيث اوضحنا في ذلك الفصل ان القرآن اذا درس في جميع نصوصه ، ومن خلال نظرة كلية ، يسئل على الصنع من هبة اولية هي الماء ، وان النصوص املاه ( ٦٤٣،٢٤١ ) مأخوذة مما تعطى بشكل عام - مع فروق اشرنا اليها في الفصل الرابع من القسم الاول - شبيه قصة الخلق في سفر التكوين ، وان المفسرين - الفصل الثالث من القسم الاول استعملوا بسفر التكوين وبالاسرائيليات لوضع التفاصيل للصورة القرآنية .

٢ - كما ان الاحاديث المذكورة املاه ( نص ٢٤ ) تعطى التفاصيل المطلوبة نفسها ، وتعرض ايضا نفس عناصر الصورة القرآنية - التوراتية - الفصل الثالث من القسم الاول من كتابنا المذكور -

٣ - وان النص « ٤ » لا يدل على الخلق من عدم الاجتهادا ، ( ١٢٢ ) وان ( النص ٥ ) لا يدل على الاولوية الزمانية او السبق الزماني ( ١٢٣ ) لله على العالم . وان ( النص ٧ ) لا يفيد

( ١٢٠ ) سبقت الاشارة اليها في القرآن فيما تقدم .

( ١٢١ ) درست هذه الاحاديث وسواها في الفصل الثاني من القسم الاول من كتابنا Problem of Creation السابق .

( ١٢٢ ) طالما ان كلمة « خلق » فيه غير محددة المعنى ، فان اولئك الذين يؤمنون بتقديم المادة يمكن ان يفسروها بمعنى الصنع والتنظيم ، لا الخلق من عدم .

( ١٢٣ ) « الاول » و « الآخر » صفتان لله ، وانواع السبق بين شيئين عديدة ، ويمكن ان يفسرها الثلاثةون يقدم المادة ، بمعنى الاولوية بالشرف او بلى انواع السبق المعروفة عند السابق بالزمان ، مثل السابق الذاتي لا الزماني ، وهذا ما ذهب اليه جملة من القدامى مثل ابن رشد ، والرازي للتكم ، وابن سينا والفلسفي والقزالي على سبيل النقل ، والفارابي ، وحجة الفهميين اننا اذا فهمنا الاول بمعنى السابق بالزمان فهمنا قدم الزمان وما فيه يتحرك والحركة . انظر المصادر كاملة في كتابنا « مشكلة الخلق » بالانجليزية . قسم اول ، فصل اول ص ١٦ - ١٧ وحواشيها

بنفسه معنى الإرادة المخصصة للاوقات حسب ما يريد المتكلمون في قولهم بالخلق في زمن لاحق وببداية (١٢٤) للزمان ، وخلق من عدم .

٤ - وان الكلمات المستعملة في الآيات ( نص ٨ ) مثل : بنى ، بسط ، أرسى الخ تعنى لغويا وحسب المعنى القرآنى المحدد فيها ، إيجاد شيء من شيء ، وكذلك الكلمة « خلق » و « بديع » لان النصوص ( ٢٤٢ ، ١ ) التى تفصل مجمل ما خلق ، وكيف خلق هذا الشيء أو ذلك ( سماء ، أرض الخ ) وباجتماع المفسرين والمؤرخين واللاهوتيين والفلاسفة - كما أوضحنا بالتفصيل في كتابنا اعلاه - تتكلم عن إيجاد السماء والأرض من الماء ، ومن الدخان الذى صعد منه .

٥ - وما قلناه عن اليوم والستة أيام مع اليهودية والمسيحية ، يمكن قوله هنا ، فقد أوضحنا في الفصل الثالث من القسم الاول من كتابنا جملة من أقوال المسلمين ( لاهوتيين ، ومفسرين الخ ) لمعنى اليوم ، قبل اليوم الشمسى ، وهل يدل ذلك على زمان قبل زمان العالم ، ولماذا الستة أيام ؟ ونظرا لاهمية ذلك لموضوع التصور الدينى لمعنى الزمان نلخص هنا بعض ما قلناه هناك :

واضح من عدة آيات ان خلق العالم استغرق ستة أيام ( نص ٢٢ ، ٤١ ) الأرض في يومين وما فيها في يومين والسماء في يومين ( نص ٢ ) . وعلى عكس سفر التكوين لم يسترح taku rest في اليوم السابع ( نص ٢١ ، ٢٢ ) ولكنه استوى على العرش لحكم العالم وتديره ، واليوم هنا يساوى ألف سنة من يومنا المعروف ( نص ٩ ، ١١ ) ونجد عند المفسرين والمؤرخين اختلافات حول متى بدأ الخلق السبت أم الأحد . وهل هو في ستة أيام أم سبعة ، ويوردون عديد الاحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الصدد (١٢٥) . وما يستحق التنويه ان معظم المفسرين يقولون بالخلق من عدم وببداية الزمان ، والصعوبة التى تظهر من الاعتقاد بان الخلق استغرق مائة أى كان في الزمان ، انه في هذه الحالة يكون الزمان موجودا قبل وجود ما خلق فيه ، ولحل هذا الاشكال لجأ هؤلاء الى القول بان الزمان خلق مع خلق العالم ، ( السماء والأرض ) . وهذا هو موقف اللاهوتيين القائلين بحدوث العالم حدوثا زمانيا كالغزالي وآخرين قبله وبعده (١٢٦) . ولكن البعض فسروا الآيات بمعناها الحرفى مؤكدين انها تدل على وجود

( ١٢٤ ) يستند هؤلاء على مثل هذه الآية لقول بهذه الفكرة ، ولكن ليس في هذه الآيات دلالة كافية على ما أرادوا . والآيات التى تتكلم من « كن » « فيكون » تتحدث عن خلق السموات والأرض ، ومعلوم بدلالة آيات ذكرناها سابقا ان خلقها من ماء ودخان أى من شيء . وبما ان الخلق من عدم ليس فكرة سهلة على اللحن ، فلو كان المراد هذه الفكرة لجرى التأكيد عليها بوضوح وتفصيل . راجع التفاصيل : كتابنا - بالانجليزية - الموضع السابق ص ١٩

( ١٢٥ ) انظر كتابنا بالانجليزية . قسم اول . الفصل الثانى ص ٧٥ فما بعد مفصلين هذه الاحاديث ، وفصل ( ٢ ) دائرين آراء هؤلاء المفسرين والمؤرخين مع كامل المصادر والاستنتاجات .

( ١٢٦ ) كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . بغداد ١٩٦٧ ، القسم الثانى كله ، وبداية القسم الثالث ، والفصل

الرابع منه ايضا .

الزمان قبل وجود العالم مثل الفارابي (١٢٧) وابن رشد (١٢٨) . ويرى ابن تيمية ان هذه الآيات تدل على انه قبل الزمان الذي نعرفه كان هناك زمان آخر ومادة أخرى ، وعرش ، وماء وذخا (١٢٩) .

وفيما يخص « اليوم » اعتبره البعض مساويا لالف سنة من ايامنا ، ولو انه في ذلك الوقت لم يكن هناك يوم بمعنى الليل والنهار وهذا هو رأي تفسير الجلالين وابن عباس ومعلم علماء الأمة (١٣٠) . ويرى الزمخشري انه يوم مثل اليوم الذي نعرف وهو رأي مجاهد والحسن البصري (١٣١) . ويرى الطبري في تاريخه ومثله صاحب المنار ان هذه الايام لا يعقل ان تكون مثل ايامنا لانها اتما وجدت بعد خلق السموات والارض . او انه لذلك ليس هناك يوم او ليل او نهار ، بل نسميها اياما لان الله سماها بذلك. ويرى الزركشي مثل هذا ، ويقول انها ايام تقديرية. (١٣٢)

وقد واجه المفكرون مشكلتين في هذا الصدد، الاولى : لماذا اختار الله ان يخلق العالم في مدة زمنية ، بدلا من ان يوجد في الحال instantaneously الثانية : ولماذا ، في ستة ايام بالذات ؟ وقد قدموا عدة تفسيرات او تبريرات من السؤاال الاول : ان الخلق في زمن دليل ارادة الله الحرة، وهو اختيار الفيضاوي (١٣٣) ، ولكن الكازروني يشير تساؤلا وعدم قناعة بهذا ، اذ لماذا يكون الخلق في مدة ادل على حرية الارادة من الخلق في الحال (١٣٤) .

ويلهب سعيد بن جبير الى ان الله خلق في فترة ليعلم عباده (١٣٥) الفرق والتثبت .

( ١٢٧ ) الفارابي : الجمع بين رايي الحكيمين ، نشر ديتريش . لينن ١٨٩٦ ص ٢٥ .

( ١٢٨ ) ابن رشد : فعل القول . ص ١٤ ، واكتشف من نتائج الادلة . ص ٨٩ فما بعد ، كلاهما ضمن ( فلسفة ابن رشد ) نشر مولر . ميونيخ ١٨٥٩ .

( ١٢٩ ) ابن تيمية : مجموعة تفسير ابن تيمية « تفسير عبد الصمد شرف الدين . بومبي ١٩٥٤ ص ٢٤١ - ٢٤٢ » ورسائل ابن تيمية « المنار - القاهرة ١٣٤١ - ١٣٤٩ . الجزء الخامس . ص ١٧٧ ، وابن سينا : تسع رسائل في الحكمة - الفلسفية ١٢٩٨ ص ٣٩ .

( ١٣٠ ) الميوسوط . تفسير الجلالين . نشر محمد علي هاشم ، ١٢٨٤ ، ص ١٦٠ ، تفسير ابن عباس . مطبعة الهاشمي ١٢٨٥ ، ص ١٧٦ ، ٢٣٢ ، والقزماي : اخبار النول والكر الاول . دار السلام ، ١٢٨٢ : ج ١ ص ٤ .

( ١٣١ ) الزمخشري : اكتشاف من حقائق التنزيل . بولاق ، ١٢١٨ ج ٢ ص ٩٨٢ ، والقزماي - السابق - ج ١ ص ٤ .

( ١٣٢ ) الطبري : تاريخ الطبري . دار المعارف ، ١٩٦٠ ج ١ ص ٢٤ - ٢٥ ، ورشيد رضا : تفسير القرآن . القاهرة ١٢٨٧ ج ٨ ، آية ٥٣ سورة الاحراف . والزركشي : البرهان في علوم القرآن . نشر محمد ابو الفضل ابراهيم . ١٩٥٧ ، ص ١٢٤ .

( ١٣٣ ) اختيار هذا الفيضاوي : تفسير الفيضاوي « انوار التنزيل واسرار التاويل . القاهرة ١٩١٢ ج ٢ ص ١٢ .

( ١٣٤ ) الكازروني : حاشية على الفيضاوي ، القاهرة ١٩١٢ ج ٢ ص ١٢ .

( ١٣٥ ) الزمخشري - السابق - ج ٢ ص ٩٨٢ .

ويرى الرازي في « تفسيره » ان الخلق في مدة هو ما قدرته ارادة الله التي وضعت لكل شيء مكانه وزمانه ، كما ان الخلق في لحظة ، ربما أعطى انطباعا ان وجود العالم ( ١٣٦ ) هو مجرد صدفه .

اما عن السؤال الثاني : لماذا ، ستة ايام؟ فالزمخشري يتجاهل المشكلة ، ويقول ان هذا راجع الى حكمة الله ، ومثله عدد ملائكة النار ، وعدد حملة العرش ، وعدد الشهور (١٣٧) وعدد السماوات . ويمزو الرازي ذلك العدد الى سبب تاريخي ، لان هذا العدد ذكر في التوراة وكان العرب على صلة باليهود ، وكان الله يريد ان يقول اعيذوا الله الذي سمعتم من عقلاء الناس انه خلق الارض والسماوات في ستة ايام . ( ١٣٨ ) واخيرا فهناك مسألة عدم تعب الله بعد الخلق وعدم الراحة كما في اليهودية ، في اليوم السابع ، فان التفسير المعتاد ، ان هذا التصوير التوراتي يتعارض مع فكرة الاسلام عن قدرة الله . (١٣٩) وان كان بعض الباحثين الغربيين مثل جولد تسير وكاش Katch وكولين يفسرونها تفسيرات اخرى ( ١٤٠ ) .

( ٦ ) والاستنتاج السادس هو انه - وكما حصل للنصوص اليهودية - انقسم المسلمون الى مذاهب في هذا الموضوع ، محاولين الاستناد الى هذه الآية او تلك ، لتأييد وجهة نظرهم . وهذه المذاهب ستكون موضع عنايتنا فيما سيأتي من هذا البحث ، وتكتفي هنا بتعدادها ، بقدر ما يتعلق الامر بفهمها للنصوص اعلاه : ١ - ان القرآن يعلم الخلق من لاشيء وابتداء الزمن ، بينما الله ازل ولا بداية له ، وهم يخلدون بفكرة ان العالم وجد من الماء ، ولكنهم يضيفون ان الله خلق الماء نفسه من لا شيء .

وهو رأى معظم المحدثين والمفسرين والفقهاء واللغويين ، والمتكلمين وبعض الفلاسفة (١٤١).  
٢ - ان القرآن يعلم الصنع من مادة موجودة قبل الخلق ، وكذلك ان الزمان والعرش موجودان مع الله ( استنادا على النصوص ١ ، ٢ ، ٣ اعلاه ) . وهو رأى الفارابي ، وابن رشد وابن سينا ( ١٤٢ ) . ٣ - ان الله خلق الاشياء من عدم نسبي ، او من مادة غير متعينة ، بمعنى

( ١٣٦ ) الرازي : ملتقى القليب . القاهرة ١٣٠٩ ، ج ٢ ص ٢١٧

( ١٣٧ ) الزمخشري - السابق - ج ٢ ص ١٨٢

( ١٣٨ ) الرازي - السابق - ج ٤ ص ٢١٧

( ١٣٩ ) ابن عباس - السابق - ص ٢٢٧ ، ومحمد عبد : تفسير جزء عم . القاهرة ١٣٢٢ ، ص ٥٠ . ويعتبر

جميع المذاهب اجتهادية ، كتاب سليمان دنيا : محمد عبيد بن الطلاسفة والمتكلمين القاهرة ١٩٥٨ ص ٨

( ١٤٠ ) التفاصيل - كتابنا بالانجليزية - ص ١٣٤ ، جولد زير : المقيدة والشرية - الترجمة العربية - القاهرة ١٩٥٩ ص ٢٦ ، وكاش وكولين كتابيهما على التوالي

Katch: Judaism in Islam New York, 1954. P. XXI, XXII Goitein. Jews and Arabs, New-York, 1955 p. 40.

( ١٤١ ) اشرنا الى مشرات المصادر والاسماء المثلثة لهذا . كتابنا - بالانجليزية - قسم اول ، ص ٨٦ وحواشيه ، والقسم الثاني في كل فصوله .

( ١٤٢ ) اشرنا الى مصادرهم فيما سبق .

« المعلوم » عند المعتزلة ، وهذا ما ينسبه قدماء وباحثون محدثون للمعتزلة ، وهو غلط تام ، كما أثبتنا في القسم الثاني ، الفصل الأول من كتابنا ، والمعتزلة يقولون بنفس فكرة (١٤٣) القريب الأول أملاه . ٤ - الخلق الأزلي بالزمان ، المحدث بالذات ، على أساس نظرية الفيض ، مستندين إلى آيات وأحاديث . (١٤٤) ٥ - الخلق كنوع من التنظيم لحالة أولى غير معينة أو سديمية ، يمثل ذلك الرازي الطبيب وطنطاوى جوهري والكواكبي ، ورشيد رضا وآخرون . (١٤٥) .

٦ - الخلق الدائم ، أن فعل الله أزلي ، وإن نصوص القرآن تدل على أنه قبل هذا العالم زمان ومادة ، وعرش الخ ، ولذلك فإن القرآن يعلم وجود عوالم قبل عالمنا هذا وبعده لا متناهية كل منها حادث وزمني ، ولكنها سلسلة لا نهائية . وهكذا دائما الله فاعل . وهو رأى ابن تيمية (١٤٦) ، ومال إليه متكلمون متأخرون . وواضح هنا أن جميع هذه المذاهب اجتهادية ، ولا يملك أي منها دليلا كافيا شافيا من النصوص ذاتها . ٧ - وكما قلنا عن اليهودية والمسيحية ، يمكن أن نقول هنا بأن نصوص القرآن ، سواء مات إلى الخلق الزماني ، أو القدم الزماني والحادث الدائم ، أو أي تصور تذكره هذه المذاهب ، تبدو - مع ذلك - غير معينة أو مهتمة بمشكلة الزمن ، ومتعلقاتها بالمعنى الذي يشره اللاهوت والفلسفة فيما بعد . أن القرآن لا يتعامل مع مشكلة أصل العالم ، والزمان ، بطريقة فلسفية ، كما أنه لا يفصل أو يعطي انتباهها للمشاكل الفلسفية التي سنمرقها فيما بعد على يد المتكلمين والفلاسفة ، فمثلا عندما يقرر القرآن : أن الله خلق السموات والأرض من ماء أو دخان (نص ١ ، ٢ ، ٣) لم يذكر ما إذا كان الماء والدخان أزليين مع الله أم لها بداية في الزمان . ونفس الشيء يصدق مع أمر الله « كن » (نص ٧) حيث أن القرآن لم يسأل ما إذا كانت الإرادة أزلية أم محدثة ؟ وبالنتيجة فلا تبدو أن هناك مشكلة أيا تكن . وكذلك عندما يقرر القرآن فكرة الخلق في الزمان فإنه يقرر أن العالم خلق في ستة أيام ، ولكنه لا يذكر لنا ما طبيعة هذه الأيام ، وكيف يكون يوم بدون الكواكب أو السموات . ونفس الشيء مع فعل الله ، القرآن لا يقول ما إذا كان الله فاعلا خالقا ، دائما أم لا .

والخلاصة أن فكرة الزمان ، تظهر هنا بعيدة عن أطوارها اللاهوتي والفلسفي وتقيدها الماثرة فيما بعد .

### ثالثا - فكرة الزمان : بدايات نحو فهم فلسفي للزمان ( قبل الأفلاطون )

يصعب على الباحث أن يجد شيئا محصلا من فكرة الزمان أسطوريا ، وحتى عند الفلاسفة قبل أفلاطون ، وأنا أقصد في أواقع تصورا للزمان ، وليس قصص الخليفة الأسطورية عند وأدى الرافدين والنيل ، أو البحث الذي قدمته المدارس الطبيعية عن معنى الوجود وأصل الأشياء .

( ١٤٣ ) فصلنا ذلك في القسم الثاني من كتابنا بالإنجليزية - الفصل الأول .

( ١٤٤ ) التفصيل - كتابنا السابق - ص ٩٢ فما بعد ،

( ١٤٥ ) كذلك ص ٩٤ فما بعد .

( ١٤٦ ) كذلك ص ٩٥ فما بعد .

ففيما يخص المصريين لم أحصل على شيء، بشأن تصورهم للزمان، كل ما وجدناه قصصا من الخليفة، تذكر ان هذا الاله أو ذاك، الذي يرمز لظهور من مظاهر الطبيعة وقواها، ظهر أو تولد من الماء «نون» ورتب هذا المحيط أو الماء مكونا الارض والسماء، بالشكل الذي عرفناه (١٤٧) فيما بعد عند التوبة، سفر التكوين .

اما من وادى الرافدين فنجد الى جانب قصة الخليفة، التي تشابه قصة الخلق المصرية والتوراتية في تأكيدها على وجود الماء وظهور أزواج منه ستة، ترمز لقوى الطبيعة، بشكل آلهة، وتقسيم مردوخ أو انليل أو سواء للثنين الذي هو تيمات رمز المياه الاصلية، وفوران ابخرة كونت منها السماء، وجفاف قسم من المياه كونت منه الارض الخ، اقول بالاضافة الى هذا، نجد ان اول ما خلق أو كوّن هو النور، بينما تكونت النجوم والشمس الخ، في فترة لاحقة (١٤٨) . ولكن اين فكرة الزمان هنا ؟ في كتاب «ما قبل الفلسفة» يوجد كلام قليل من تصور الفكر الميثولوجي للزمان مفاده ما يلي :

انه اذا كان الفكر الحديث يفهم المكان كصورة متجانسة، كنظام من العلاقات الوظيفية بين الظواهر الطبيعية فيفترض ان المكان غير محدود، مستمر، متجانس، وهذه الصفات لا نعرفها بمجرد الادراك الحسى، فان التفكير البدائي يعجز عن استخلاص فكرة المكان من تجربته للمكان، ان الصور الدهنية للمكان لدى الانسان البدائي هي صور مظاهر محسوسة، تشير الى امكان أو مواقع لها خصائص عاطفية، وكأنها شيء حى، فهي مسالة أو معادية، مألوفة أو غريبة . ان الانسان الاول حين يواجه مشكلة ذهنية ضمن تعقيدات الحياة، فانه يدخل العوامل العاطفية والمشيئية، والنتائج التي يبلفها حينئذ ليست احكاما نقدية، بل صور مركبة . ان الفكر الميثولوجي يجد ملاقات سببية، فيما عنده نحن اقتراعات فكرية، ان كل شبه أو تماس في المكان أو الزمان يعتبره علامة سببية بين هذين التشابهين أو التماسين . وفي كتابنا «من الميثولوجيا . .» أوضحنا كيف ان مبدأ اللاتية عند البدائيين كان يتجاوز ما نعرفه الآن بمعنى ان اسم الشيء أو أية صفة له، أو كل ما يدل عليه، كالشعر، أو الظفر، أو الاسم، أو الرسم، الخ، تقوم مقام الشيء وعلى هذا الاساس تقوم عمليات السحر والتخلص من الامراض وعقاب الجرمين الخ . (١٤٩) وعلى الاساس نفسه تصور الفكر الميثولوجي، المكان والزمان . فعند المصريين ان الخالق خرج من مياه الهيبول واقام رابية صغيرة، في معبد الشمس في هليوبوليس، ولكن أى معبد عندهم له قدسية مثل تلك الرابية، وكل اله هو منبع لقوة الخلق، وهكذا ادعى ان كل معبد في ممفيس وطيبة وهرمنيس الخ، ينص صراحة على انها الرابية الالهية الاولى، وكذلك كل قبر ملكي مطابق للرابية الاولى، على شكل هرم يرمز للرابية،

J. Britochar, op. cit. pp. 3-4 : وكذلك H. Frankfort op. cit. p. 61 (١٢٧)

له بالقرن : مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة - السابق - ج ٢ ص ٩٠ و ٩١

Alexander Heidel op. cit. p. 97.

(١٢٨)

Hobhouse : Morales in Evolution. London, 1951, pp. 374-385, 439.

(١٢٩)

وكتابتها : من الميثولوجيا الى الفلسفة . الكويت ١٩٧٢ . الفصل الثالث ص ١٧ فما بعد .

باعتبارها منبع الخليفة ، وبالتالي فالتقبر ، الذي سيقوم منه الميت ، هو الآخر منبع حياة ١ ان مشاركة اى شيء لشيء آخر حتى في الشكل او الوظيفة الخ تعتبر مشاركة في الجوهرية ايضا . (١٥٠)

وما قيل في المكان يقال في الزمان ، ولذلك فان « الفكرة الميثولوجية عن « الزمان » كاختها من « المكان كيفية ومجسمة ، لاكمية ومجردة . ان الفكر الميثوي ( الميثولوجي ) لا يعرف الزمان كبقاء متساوق ، او كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية ، فالانسان الاول لم يعرف فكرة الزمن التي نستخدمها في الرياضيات والفيزياء ، كسالم يعرف فكرة الزمن التي تشكل اطار التاريخ لنا . انه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمن ( ١٥١ ) من تجربته للزمن » .

وكما قال أرنست كاسير ان كل مرحلة من مراحل عمر الانسان - الطقولة المراهقة الخ ، هي زمن ذو صفات خاصة به عند الفكر الميثوي ، « الزمن البيولوجي » . الزمن هنا مرتبط بمنظار بشري ، تعاقب الفصول وحركات الاجرام السماوية تسير وفق خطة مماثلة لفظة حياة الانسان ومربطة بها . انها ليست ظواهر طبيعية بمعنى الكلمة ، انها بالاحرى مرتبطة بقوة وارادات مشيئة عليا ، للالهة ، او لقوى معينة . واكثر من هذا ان مراحل الزمن ، تعاقب الفصول ، الشروق والغروب للشمس ، تفاوت طول الليل والنهار ، ليست عملية طبيعية او تعاقبا تلقائيا ، بل هي تسير الى صراع بينها ، الى صراع دواى ، الشمس كل صبح تهزم الظلام والهبولى كما هزمتها يوم الخليفة الاول ، وكما تهزمها في يوم رأس السنة ، وهنا كما وجدنا ان كل المعابد والمقابر الملكية تمثل الرابية ، وعمل النشاما في المكان فذلك كل شروق وكل رأس سنة يلتزم مع بداية الخليفة . وكما في المكان سبب هذا الانتماء هو مشاركة هذه المعابد والمقابر الخ ، للرابية الموقع الاصل للخليفة ، في بعض الصفات . فذلك الحال مع كل شروق وكل رأس سنة بالنسبة للشروق الاول في اول صبح للخليفة ، ولما كان الامر يسم الانسان ، لان هاهنا معركة بين كل شروق وغروب ، لا يقف الانسان متفرجا ، لان الفصول ، والدورات الزمنية همه ، ولذلك يشاركه في انتصارها على اعدائها بالطقوس والاحتفالات رأس كل سنة وفي مناسبات معينة فتخاض معارك رمزية او صورية عن طريق التمثيل والاحتفالات . مثل احتفالات البعث ، اثناء مسيرة اوزيرس الكبرى . الخ . كذلك فان الانسان البدائي يربط بين الاحداث الاجتماعية « مثل تنويع ملك » وبين الاحداث التونية ، فمثلا يؤجل في مصر وبابل هذا التنويع الى ان يروا بداية جديدة في دورة الطبيعة تبشر بالخير . . ومعنى هذا الربط ان الزمن للانسان البدائي « لم يكن اطارا مجردا محايدا لا يجرى في الحياة . . وهنا كما في موضوع المكان ، نجد ان هناك « مناطق » معينة من الزمان تعجب عن التجربة المباشرة فتشير الفكر التاملى . هذه المناطق هي الماضى البعيد والمستقبل . كلاهما قد يمسى نموذجيا ومطلقا ، فيقع خارج نطاق الزمن . فالماضى المطلق لا يعتمد ، ولا نحن نفنوس من

( ١٥٠ ) هنرى فرانكفورت - مقابل الفلسفة - الترجمة العربية - السابقة - ص ٢٢ - ٢٦

المستقبل المطلق شيئاً فشيئاً ... فالمستقبل لدى اليهود نموذجى مطلق ، اما لدى المصريين ، فالماضى هو النموذجى المطلق ، وليس بوسع أى فرعون أن يأمل أكثر من تحقيق احوال « كذلك التى كانت في زمن » ع « في بدء الخليفة » (١٥٢) .

ونجد في بعض قصص الخليقة المصرية والبابلية ، عناصر كثيرة مما ذكرناه عن سفر التكوين ، مثل « الراحة » فهى موجودة في (اللاهوت المفيصى) (١٥٢) . كما نجد في أسطورة « اينوما ايليش » البابلية ، ان مردوك بعد ان يصنع السماء والارض من الماء يضع ابراجاً من النجوم تعين يبيزوها وافولها السنة والشهر واليوم ، المشتري ليحدد « واجبات » الايام واوقات ظهورها ، حتى لا يخطئ احد منها - اى الايام والاوقات تأمل - موعده أو يتقاسم ، كذلك رسم للشمس طريق الشروق والغروب ووضع ابواباً باقتال لها ، وامر القمر : واليك النص الحرفى من الاسطورة :

«امر القمر ان اطلع ، وكنه بالليل ، وجعل من كائنات الظلام ، لقياس الزمن ، وراح يرينه كل شهر بتاج . في مستهل الشهر ، اذ تطلع في السماء ، ليقس قرناك ايما ستة ، ويظهر نصف تاجك في اليوم السابع . وحينما تكون بدراً فلتواجه الشمس ... و ( لكن ) حين تسبقك الشمس في كبد السماء قلل من ضياءك (١٤٥) واعكس نموك ... »

واذا انتقلنا الى الفكر ما قبل الفلسفى عند اليونان نجد اهتماما بالزمان ، كقوة طبيعية آلهية ، شاركت جزئياً حيناً ، او كان لها الدور الرئيسى ، حيناً آخر في ظهور الاشياء كلها . ولكننا لا نجد تصوراً فلسفياً ، او تجريبياً ، اى النقص هنا كما عند البابليين والمصريين ، الا ان التصور الاخرى يبدو أكثر قرباً الى التصور المشخص للزمان ، بمعنى الآله ، او القوة ، او اللات الفاعلة ، المستقلة الوجود ، فهو احياناً مصدر الموجودات ، وهو احياناً حاكمها ومديرها ، وهو احياناً اخرى مولود مشخص عن تراوج السماء والارض او ما شابه ، وان كانت بعض التصورات والرموز الدالة عليه ذات صدى يمكن ان يكون اقرب الى فهم مجرد للزمان ، مثلاً ان كرونوس هو الزمان ، يتلع ابنائه (١٥٥) ومثل انه في بعض الروايات ليمان ، له ثلاثة رؤوس او فروع او وجوه ، فربما في هذا تصور رمزى لتغير الزمان ، ولاقسامه ، الماضى والحاضر والمستقبل ، ولكن هذا في الواقع غير مؤكد وليس عليه دليل ، ومع ذلك فان كلمة « الثعبان » تبقى ذات دلالة على التغير ، والكر ، والانسحاب . واذا دخلنا في تفاصيل أكثر عند كل من هوميروس وهزئود وبعض التحل السرية نجد ما يلى :

( ١٥٢ ) كذلك ص ٢٩ وما قبلها .

( ١٥٢ ) كذلك ص ٧٥

( ١٥٤ ) كذلك ص ٢١٥

( ١٥٥ ) اشار الى هذا المعنى جان شال : طريق الفيلسوف . ترجمة دكتور احمد حمدي محمود . القاهرة

١٩٦٧ ص ١٥٢



هوس : يروى لنا هوس في الإلياذة ( ١٥٦ ) أن زيوس كبر الآلهة طلب من بوسيدون عن طريق رسول هو ايريس أن يكف عن مناصرة الأخيين ضد الطرواديين والعودة إلى حضرة الآلهة ، ولكن بوسيدون غضب واحتج قائلاً أنه لاسلطان لزيوس عليه لأنه بذلك يتمتع على منطقة لا تقع تحت حكمه ، ونحن الثلاثة أخوة أنا بوسيدون وزيوس كبر الآلهة وهينس إله الاموات ولعنا من أبوين هما كرونوس (الزمان) وريسا (المضي) . وقد قسمت جميع الأشياء إلى مناطق ثلاث . واخذ كل منا منقلته المخصصة له ، وعندما أجريت القرعة كان البحر من نصيبه وكتب على أن ألقنه إلى الأبد ، وكان اللامع الخامس نصيب هينس ، وكانت السماء المسبعة والثلثون من نصيب زيوس . أما الأرض وجبل الأولاد العالي فقد كانت مشتركة ( ١٥٧ ) بيننا جميعاً .

هزيود : في البداية كان عماء chaos ، ثم كانت بيفك الأرض ( جي وجاية Ge, Gaia ) ، ولما أصل لالث هو ايروس Eros وهو الحب ، أو قوة التوليد . وولداهلين الإثير Ethor والنهار . وولدت الأرض الجبال والسماء . وولد من اقتران الأرض والسماء الألبانيوس O'Ceausus إى المحيط . ونشأ من تزاوج السماء والأرض الجبابرة Titans . ولم يكن أورانوس - إله السماء - يحبهم فطلف بهم إلى الظلمة ، ولكن الأرض ساءها هذا فعرست عليهم أن يقتلوا أباهم . وقام أحدهم وهو كرونوس بهذه المهمة حيث اتزوا أورانوس من عرشه - السماء - ورفضوا عليه كرونوس . وتزوج الأخير باخته ريا ، ولكن أبويه ثباً بأن أحد أبنائه سيقتله ، فابتلعهم كرونوس جميعاً ماعدا زيوس الذي ولعته ريا سرا في كريت ، فلما شب خلق كرونوس وارفعه على أن يخرج أولاده من بطنه ، وأعاد الجبابرة إلى بطن الأرض . ( ١٥٨ )

ونجد عند هزيود أن بعض الآلهة لاموت وأبدية ولكنها ليست أزلية . أن جميع الآلهة هذه تكونت وجاءت إلى الوجود ولها أبائهما وسنن شبابها ، حتى نصل إلى أورانوس وجيا ، واكثر من هذا لا يمكن أن تستمر السلسلة عند هزيود ، فقد وصلنا إلى الموجود الأول ولا يمكن السؤال من شيء وراء هذا الحد ، فلان ما وراء ذلك هو العماء لا يعني المحيط كما سنراه عند بعض الفلاسفة الطبيعيين أو الفلاسفة ، ولا يعني العماء في سفر التكوين ، بل يعنى الهوائية ، أو المكان الخالي ، أو اللا معلوم ، أنه ليس الذي لا شيء قبله ، إنما هو شيء يقف منسده علم هزيود . أن سؤالاً مثل : هل لمة شيء هو بداية التكون والفساد ، وهو نفسه لأبدية ولا كون له لا لم يقف على بال هزيود ، وإثارة مثل هذا السؤال تتطلب نصفاً ودرجة من التأمل ، ما كان ما قولاً لدى فكر هزيود ( ١٥٩ ) . وأن هذه المحاولة محاولة وضع مبدأ أول لأبدية له في الزمان ، ستظهر على يد أكتيماند ، واكستوفان وآخرون ( ١٦٠ ) . ويرى «برنيت » رأياً مخالفاً لهذا ، لأنه مع أنه يسلم العماء الهزيودي بالتسليم السابق أى الفخالة ، وليس التزيج اللامعين ، إلا أنه يرى أن فكرة العماء تمثل محاولة متميزة لتصوير بداية الأشياء ، وأن الفكرة الأساسية وراء كل المحاولات التيجونية ( أصل الآلهة ) في هذا الوقت - وقت هزيود - كما نجد هاند آخرين بها في ذلك الأوروبية هي المحاولة للوصول وراء الفخالة ووضع كرونوس أوليوس في الموضع الأول . ( ١٦١ )

Homer : The Iliad of Homer and the Odyssey, in Great Books of the ( ١٥٦ )  
Western World : Chicago 1957. No. 4 Bk. XV, 86-189.

( ١٥٧ ) كزيم متى : الفلسفة اليونانية - بغداد ١٩٧١ ص ٢٠ - ٢١

( ١٥٨ ) كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة - السابق - ص ٢١٥

W. Jaeger ; The Theology of the Early Greek Philosophers" Oxford ( ١٥٩ )  
1963. p 11-19.

وكتابنا : من الميثولوجيا . الفصل السادس ص ٢٢٠ - ٢٢٢

( ١٦٠ ) Jaeger op.cit. p 47ff وكتابنا - السابق - ص ٢٥٤ فما بعد

Burnet: Early Greek Philosophy, London, 1963 p. 8-7. ( ١٦١ )

ونجد من هزئود نظرة معينة ، السى الماسي ، فكرة المصور الالهية ، والنشاط التاريخ بعدها . لقد عاش الناس ( الرجال ) في البداية في نعيم من دون عمل ولا تعب ، ولكن سرقة بزموتيس Prometheus لنار من السماء وخلق باندورا Pandora ( المرأة الاولى ) جلبت الشقاء والمسؤولية للعالم . ( ١٦٢ ) وحتى زمانه يرى أن الجنس البشرى مر بمصور خمسة ، اولها عصر الذهب أو السلام والكمال ، عاش الناس فيه قبل سقوط الانسان يولون في السعادة ، وكانت فيه الأرض تنتج لقناس الطعام من نفسها ولا تدرهم الشيخوخة ، لم ماتوا ، وموتهم كانه نوم خال من الآلام . ثم خلق الالهة جيلا آخر وهو العصر الفسيفس احسنه من الاول ويمتاز افراده في نموهم الى مائة عام . ثم خلق زيوس جيلا آخر في العصر النحاسي رجلا لاعساؤهم واسلحتهم وبيوتهم من نحاس وحارب بعضهم بعضا فسقط عليهم الموت الأسود . ثم خلق جيلا الاطفال الذين حاربوا في طروادة ، وكما مات هؤلاء سكنوا بارواهم الغالية من الهم في جزائر الأبرود ( وهو عصر حوريس وعصر النهضة السينية التي استعملت البرونز . وجاء بعدهم عصر الحديد ، عصر العزق والفساد وجيله شر الناس وهم فاسدون فقاد . ويقول هزئود أنه عصره هو ، ويتمنى بخسرة لو لم يكن ذلك في هذا الجيل الخامس ( ١٦٣ ) والاشارة الى حالة كان الناس فيها سعداء موجودة ( ١٦٤ ) عند الملائكون ، كما أننا في بعض الاوضاع السومرية نجد فكرة المصور الالهية قبل هزئود . والنص في وصف ( ١٦٥ ) تلك الحالة جميل . وكما يقول سارون تربط فكرة النشاط المصور ، بحالات اضطراب الميزان الاجتماعي ، وكبار السن . وفرضية الشامية الاولى كحالة توازي دور الانتفاخ تنفي في القادبة الديالكتيكية بعض الصفات الصنعة كالحيوية الجماعية والعدالة في القسب والتوزيع ، دون اعتبارها فترة للدم ، بل كانت بسيطة سواء في الإنتاج أو الاتلات ( ١٦٦ ) الاجتماعية . وعلى المعمول فكرة المسقوط عن حالة حسنة ، موجودة في الديان والفلسفة على السواء ( قصة آدم ، سقوط الناس الخ ) .

نحلة الويسس : وفيما بعد نجد في لحظة الويسس ، التي يعيد اصحابها الالهة ديمتر ، اسطورة ترمز للفصول الأربعة وتكرارها باستمرار ، وما يصاحبها من ظواهر طبيعية . وهي إحدى النحل التي كانت شائعة عند اليونان ، حوالي القرن السادس ق م . ومع أننا لا نجد شيئا هنا من الزمان ومشاكله بأي معنى لاهوتي أو فلسفي أو طبي ، إلا أننا نجد نفسا لتناوب الفصول . وخلاصة الاسطورة أن بلوتو Pluto وهو نفس هادس اله العالم السفلي ، اختطف ابنة ديمتر Demeter برسرته وكرورة core بار من زيوس ، لنزل ببلوتو الى العالم السفلي عالم الآلام . وبعد أن بحثت عنها امها الالهة ديمتر ، وصلت الأخيرة السى مدينة الويسس فإكرها ملكها كيلوس فمئحت ابنه الطلود ، وأقيمت لها المأبد ، فاستاء زيوس ، وبعت لها بعض الالهة بأن تعود الى معبد الاولب ، على أن يعيد لها ابنتها .

بشرط أن تقضى لك كل عام في العالم السفلي ، وتقضى الثلثين الآخرين على ظاهر سطح الأرض ، وكما عادت أذهرت الأرض وماجت الطول ( ١٦٧ ) بالنصب والربيع . والهم ، أن سكان أوليسس يحتفلون كل عام احتفالات سرية رمزية تمثل طباب آله من الالهة وموته وبمته . الخ ، ودخلت هذه الاحتفالات أثينا على عهد سولون ، ويحج الناس ويستمعون ويتناولون مشاء ربانيا . ثم تمثل قصة اختطاف بزموتيس . ووجه الشبه كثيرة بين هذه الطلوس والمسيحية . ( ١٦٨ )

( ١٦٢ ) من الميثولوجيا . ص ٢٢١

( ١٦٣ ) من الميثولوجيا . ص ٢٢٠ حاشية ( ٢ ) حيث فصلنا المصادر ، وبريتيت ص ٩

( ١٦٤ ) الملائكون - الجمهورية - الترجمة العربية - الباب الأول .

( ١٦٥ ) سارون : تاريخ العلم : العلم القديم في مصر الحديث لليونان . دار المعارف القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٠٩

( ١٦٦ ) من أنجلر ، وجان بابي ، وكيلى : النظر : من الميثولوجيا ص ٢٢٢

K. Freeman : Companion to the Pre-Socratic Philosophers Oxford 1966 . ( ١٦٧ )  
p. 9-10.

وللتفاصيل : من الميثولوجيا . الفصل السادس ص ٢٢٢ فما بعد .

( ١٦٨ ) بريتيت - السابق - ص ٨ - ١٢ ، ويجي السابق ص ٢٠ - ٢٢

الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم

**الأورفي: في الأورفي،** وهي نحلة سرية أكبر من نطله أو ليسيس، نجد عودة إلى أساطير نشأة الآلهة، و دور كرونوس - الزمان - الكبير فيها، حيث يعتبر أول ومبدأ الموجودات في بعضها، كما يعتبر أول ما يصنعه هو فانس، أو إله النور للفسه، وهذا يذكر بالأساطير البابلية في المراتل وقصة سفر التكوين عن الطليقة. وفيما يلي بعض النصوص الأورفية المهمة في هذا الصدد (١٦٩).

٨ - الاملون (Timaeus 40 D) « نسل الآلهة » كما يسمى الأورفيون أنفسهم يطون ما يلي عن انساب الآلهة الآخرين: أولاد الأرض والسماء هم المحيط ونيتش tethys، ومن هؤلاء جاء فوريسيس phorcys وكرونوس cronos ورها Rhea وما جدوهم. ومن كرونوس ورها جاء زيوس zeus وهيرا Hera

٩ - أرسطو (Met 107; 1091b): « الميثولوجيا تولد كل الأشياء من الليل night »

١٢ - Damascius: « اللاهوت عند أوديموس Eudemus، والنسب إلى أورفيوس لا يقول شيئاً عن المقلول intelligible، فهو يفسح الليل باعتباره المنصر الأول. وفي الكتابات الأورفية الشائعة 'oriphic Rhapsôdiae' فإن اللاهوت فيها يعني المقلول هو: المبدأ الأول هو الزمان، والثاني هو الأثير Aether والعماء، وفي مكان الوجود البيضاء The egg. هذه هي الرحلة الأولى في الرحلة الثانية يأتي اما الجبسة المخضبة وتمثل الله، أو البرق أو السحاب ومن هذه جاء فانس Phans .. »

١٣ - Damascius: « أصل الآلهة الأولى العظمى من فيلهرينيوس Heronymus وهيليا ليكوس Hellenicus ليس واحدا، انها تجعل الماء والأرض المنصرين الأولين. وأن المنصر الثالث تولد من هذين الاثنين، وأنه كان على شكل نمبران له رأسا وجل وأسد، ووجه آله بينهما، واجنحة، ويسمى الزمان الدائم ageless time وهو كليس Heracles في التثنية. ومع هذا أصبحت الضرورة أو أدراسيتيا Adrasteia وهي منصر بلا جسم ويمتد فوق كل الكون ممسكا به معا. والزمان الثمبان انتج ثلاثة أبناء: الأثير والعماء وأيروبس Erebus ومن هذه ولد الزمان البيضاء ... »

١٤ - Athenagoras: « وكان أورفيوس أول لاهوتي. لقد وضع الماء كبداية لكل، ومن الماء جاء الطين، ومن الطين جاء الثمبان هيركليس أو الزمان، والنتج هذا بيضة فضجة انقسمت إلى قسمين مكونة « جي Ge، ( الأرض ) وأورالوس ( السماء ) .... »

ومن هذه النصوص يتبين أن الزمان - كرونوس - هو أول ومبدأ الموجودات ( فقرة ١٢ أعلاه )، وهذا توجد اختلافات، فبعضها ( ٩ ، ١٢ ) تجعل الليل هو الأول، وبعضها ( ١٣ فقرة ) تجعل كرونوس مولودا من الطين والماء.

وكرونوس هنا إما وحش على شكل نمبران له رأسا وجل وأسد ووجه آله بينهما، ويسمى الزمان الدائم أو هيركليس في التثنية، متجدا بالضرورة التي هي منصر بلا جسم يتدحلول الكون، أو هو موجود مجرد يسمى الزمان الدائم. ومن يفسدتها هير فانس المسمى The Brigh One وكما نلاحظ في زمان، فإن أول الآلهة الولودين في اللاهوت الاعتبادي ( لفرقة ١٢ ) هو فانس أو الأول المسمى بأو الفسوء. وهو خالق العالم ما يحتويه. واسمائه الأخرى: زيوس، دينيسيوس، أيروس، بان وميتس أي العقل وكذلك أيركيبيوس بمعنى القوة. والأسماء الخمسة الأولى أعطيت له باعتباره خالق (١٧) هؤلاء جميع الآلهة.

( ١٦٩ ) برنيت وفريمان يفسيان كلمة « اللادى » المتأصيل حاشية ( ١ ) ص ١٥٧ من « من الميثولوجيا .. »

وبرنيت - السابق - ص ٥٢ : وفريمان كتابها :

Arcella... Oxford, 1966. p. 19

Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, London 1963 p. 28. ( ١٧٠ )

٢ - الزمان عند الكسيميائين هو الحاكم المتصرف وهو أشبه بالقدر أو القانون الكلي بالنسبة لخروج الأشياء من الالامحدود وكونها منه ثم فسادها وانحلالها اليه في مود أبدى لا ينتهي . وإذا تجاوزنا الاختلافات في نص مهم من اتيقاندن بين برلنيت وفريمان من جهة ، حيث يحدد ان الالامحدود في النص بأنه الاصل المادي ، وبين ييجر الذي يرفض هذا التعديل له بالمادية ، وبين زيلر من جهة ثالثة الذي لا يحدد النص نجد ان اتيقاندن يقول : ( الالامحدود هو الاصل للأشياء الموجودة ، وفوق ذلك فهو الاصل الذي تستمد منه الوجودات وجودها والذي اليه تعود عند فسادها وفقا للضرورة ، لأنها تعطي العدالة وتعود بعضها عن بعض عن عدم العدالة ، وفقا لما ربه الزمان (١٧٢) arrangement of time عند إيلر : وفقا لمر الزمان (١٧٣) والنص الآخر : « ومهما تكن الطبيعة الجوهرية للامحدود فهي دائمة الوجود ويسدون زمان everlasting and ageless » . والنص الثالث : « الالامحدود غير فان immortal وغير فاسد indestructible » ( ١٧٤ )

٣ - وقد طور اكسفونان فكرة الالامحدود أو الاول الاولي بأن اعلاه فهما دينية ( فكرة الله الواحد الاولي ) ، وبينما وقف هزيود عند المهاد ، معتبرا جميع الالهة والعماء جاءت بالولادة دون ان يستلخ تجاوز المهاد الى شيء آخر ، نجد اتيقاندن يحدد طبيعة الالامحدود ويعتبره بداية كل بدايات شيء قبله ، أي اولي ابدى ، ونقل اكسفونان هذا المعنى الى الله الواحد (١٧٥) .

( - وعلى يد بارمينيس والابليين وصف الواحد البارمينيدي بأنه اولي ابدى ، انه في حاضر دائم وليس له ماضى ولا مستقبل ، انه مطلق ولا سيكون ، بل هو كان دائما بمعنى موجود دائما ( ١٧٦ ) ) لأنه أو كان له بداية زمنية في الماضي ، أو نهاية زمنية في المستقبل فكان معنى ذلك انه جازم عدم وصار الى عدم ، وانعدم الوجود ، فكيف يكون سببا للوجود .

٥ - ونجد فقرات عند ايندوفليس تدل على دوام الوجودات وانها لا تنجى من العدم مع فكرة النور ابدى ، وكذلك نجد فكرة العود عند معظم من قبل سقراط من الفلاسفة الطبيعيين التاليين بالتكرار مثل هراكليتس . والنصوص عند ايندوفليس هي : ( ١١ ) ، ( ١٢ ) ، ( ١٧ ) ، ( ٢٠ ) ، ( ٢٢ ) ، ( ٢٦ ) ، ولها يؤكد ان طبيعة الأشياء وكونها وفسادها هو من وجود وإلى وجود ، وليس ( ١٧٧ ) من عدم الى عدم ، وينصت من يقول ذلك بالحقص ، انها تختلف وتنفرد وهذا هو كونها وفسادها ، وتخرج من الظلمة ثم تعود اليه في مراحل ويشكل دورى مع دورات الوجود ( العود ابدى ) ، والاجناس والانواع اولية external ولكن الافراد تحدث بمعنى تنفرد وتحدد . ان كل ماقيضاء من نصوص

أما عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط فنجد ١ - ان العالم واللاعنى deathless, ageless بمعنى الدهر تطلق على المبدأ الاول سواء فهم بمعنى مادي كما يذهب بعض المؤرخين مثل برلنيت ، أو بمعنى لاهوتي كما ( ١٧١ ) يذهب ييجر .

( ١٧١ ) فريمان ص ١٩ ، وبرلنيت ص ٥٢ ، وسارتون ص ٣٧١ .

( ١٧٢ ) ييجر ص ٤٩ ، ومن الميتالوجيا ص ٢٥٥

( ١٧٣ ) زيلر ص ٦٥ .

( ١٧٤ ) فريمان مع نصوص عنه ص ١٨٧ - ١٩٣ ، وبرلنيت ص ٢٢٠ - ٢٢٤

( ١٧٥ ) ميتالوجيا ص ٢٣٦ ، وحاطوم : موجز تاريخ الحضارة . القاهرة ١٩٦٥ . ص ٤٥٥ ، ٥٦٤

( ١٧٦ ) ديورانت : قصة الحضارة . ج ٦ . ص ٢٤١ فما بعد ، وللتفاصيل عن أوجه الشبه هذه : من الميتالوجيا

ص ٢٢٧ - ٢٢٨

( ١٧٧ ) هذه النصوص من فريمان Ancilla حاشية ( ١ ) ص ٢٠٢ من « ميتالوجيا » ملحق رقم ( ٢ ) حيث

ترجمته نصوص فريمان هذه . والارقام في المتن اعلاه ، هي نفس ارقام النصوص الاورفية بحسب ترتيب فريمان .

عن الفلاسفة قبل سقراط يعطى تصورا جيدا لعنى الإزليوالديمومة ، بالعينين اللذين سيلهمان بها فيما بعد على يد الفلاسفة والأفلاكيين ، اعنى بمعنى الآن المستمر او الحاضر المستمر الذى ليس له ماضى ولا مستقبل بمعنى السكنون او عدم الحركة ( عند الايليين مثلا ) ، وبمعنى الزمن الذى لايندأله ولا نهاية ، الذى هو قرين للحركة والتغير والكون والفساد. وعلى هذا يمكن القول ان الفكر قبل سقراط يعطى تصورا واسعا عن احد مشكلات الزمان اعنى العلاقة بين الإزلية eternity والزمان time والوجود فهنا يستحيل الوجود من عدم ويستحيل تصور بداية للزمان او نهاية ، باعتبار الزمان هو مدة وجود الموجودات التى هى في وجود مستمر ( وجود واحد لاغير فيه ولا كثرة عند الايليين ) او ( موجودات كثيرة تتناوب الكون والفساد والمواد الأبدى كعائد الآخرين ) . وكل مايفعله الفكر الفلسفي والأفلاكي هو ان يتنل هذا التصور البارميدى للسرمدية او الديمومة الثابتة في الآن او الحاضر الى الله نفسه ، مع استبعاد ان يكون الله في الزمان او حتى مع الزمان ، باعتبار ان الزمان قرين للتغيرات والتكاثرات الفاسدات ، أى قرين للحركة بمفهومها الواسع الذى لا يقتصر على الحركة المكانية فقط . وقد وجدنا ان اكستوفان قد قام بهذه النقلة ايضا ، عندما اعطى صفات الواحد البارميدى لله نفسه . اننا حقا لانجد معالجة خاصة للزمان ، ولكن واضح ان الفكر قبل سقراط ، ويصدق هذا على الفكر الكينولوجى قبل طاليس ، لم يكن يجابه مشكلة خاصة بالزمان ، كتصور مستقل كما سيحدث فيما بعد ، فالزمان هو الوجود ، وزمان الشيء هو وجوده ، سواء كان ذلك الوجود ساكنا او متحركا . والما كان لبداية الوجود والموجودات كل شكله لا بداية للزمان ، وإذا كانت افراد الوجودات تظهر وتختفى في الموجودات الأخرى ، فذلك مبرها العدد او زمانها . ومن هنا فالوجود ككل ageless ، او overlasting ، او beathless ، بينما الموجود المفرد في مقابل ذلك - عند سوى الايليين الذين يظنون الكثرة - له age ، وهو mortal بالغ من مقاييلات الكلمات أعلاه . والحقيقة ان الإنسان في هذه الفترة ، ما قبل سقراط ، ينطلق في تصوره لعلاقة الوجود بالبقاء او بالإيمان ، من منطق البداية او الحس المشترك ( common-sence ) او الرأى العامى الشائع . وسوف لوى أن بعض الفلاسفة مثل ابن زكريا الرازى ، وإبى البركات البغدائى ، وحتى توفسطين والفوطين ، يشيرون الى بداية وجود الزمان ، وعدم امکان الكثر وجود - برغم ما يشيرون من صواب اذا سيرنا فوره - ان العوام وعدم الناس يرون ان وجود وجود الكائن مما يستحيل فهم شيء بدونهما . وربما كان هذا الوضع احد أسباب لعاب بعض الفلاسفة الى انه « قبل » او جزء من تركيب عقلنا ( ١٧٨ ) - كانت مثلا - ، او انه من المستحيل فهم العلية او الحركة او الامة او الإسيانية بدون حصول معنى الزمان مسبقا ، فليس لما شيء يمكن ان نستحصل به فكرة الزمان ، بل العكس ( ١٧٩ ) هو الصحيح . والحقي ان المادية الديالككتيكية القرب الداهية الحديثة جميعا الى الحق في تفسيرها لهذه الوضعية ، باعتبار الزمان المكان شأنه شأن ما تقع عليه معرفتنا الحسية والعقلية ، هو جزء من الأشياء التى نفسها ، اننا لا ننسى او نتأمل الأشياء وحدها بل نتحسسها ونقلها ككل في شخصوها وفي علاقاتها مع الأشياء الأخرى ، وفي زمان ومكان لها . ان كل هذه الأشياء وعلاقاتها الزمانية والمكانية والسببية بالغ النكاس متكامل ، وغلظ الفلسفة التجليلية التى سادت القرن السابع والثامن عشر وما زال لها انصار حتى الآن ، انها تصور ان الحواس والمقل يحس ويدرك الأشياء مفردة ، معزلة ، ومعزولة ، وهكذا تجد هذه الفلسفات نفسها امام مشكلة : كيف ترتيب في الزمان ، والكائن ، وسائل العلاقات الأخرى ، وهنا يفتح الباب امام شتى الفروض والتفسيرات الثالائية والفببية ، من الفرض القلبية ( كالت ) او ( العقل الجاهز ) او ( الإشراف ) او ما أشبهه . مفهوم الزمان في تصورات المادية الديالككتيكية ، يرتد ، الى بساطة التفسر ( العامى الشائع ) الذى أشرنا الى انه طابع فهم الإنسان للتخالف والحادى قبل سقراط لمفهوم علاقة الوجود بالزمان ، طبعا مع افتناء وتصديق وتوليد له على أساس علوم مختلفة تقدمت ، وجملة اعتبارات حقائقية ، فيما بعد ، ولكل الفيلسوف اليونان

Immanuel Kant : Critique of Pure Reason TR. J.M.D.  
Meikle John. 1959, Part First, Sect. 11. 7. C. P. 50.

( ١٧٨ ) كانت :

واميل يوترو : فلسفة كانت . ترجمة الدكتور عثمان أمين . القاهرة ١٩٧٢ ٦١ لها بعد ، وإبراهيم زكريا : كانت او فلسفته التفسيرية : القاهرة ١٩٧٢ ص ٧١ لها بعد .

( ١٧٩ ) انظر العنصرية ١٧٨ أعلاه ، وسيلطع القارى على رأى الفوطين ، وتوفسطين ، وإبى البركات البغدائى

المبرر لهذا .

والتي يمكن تلخيصها - أي ذلك المفهوم المشترك بين هؤلاء وبين الماديين الديالكتيكيين - بأن الزمان موجود وجوداً موضوعياً خارجياً - ومع الأشياء فلسفياً ، أي كـ مفهوم فلسفي أو كـ حكم عام ، ولكنه ينبثق حالة الوجود نفسه فيزيائياً ، فهو حالة من حالات الوجود الموضوعي أو المادي للأشياء . وهو - كالوجود نفسه - لا بداية له ولا نهاية ، لأن الوجود نفسه كذلك . ويمكن للقارئ أن يعتبر ما ذكرناه عن انشتاين في رقم ( رابعا ) أدناه ، الفهم الديالكتيكي للزمان . ( ١٨٠ )

ومع ذلك فإن من حق القارئ أن يتعرض قليلاً على بعض هذه الاستنتاجات اعني ، أننا نقول للفلاسفة الطبيعيين والرأي العام قبل ستراف أكثر مما يقول هو نفسه . وهذا فيه بعض الحق ، فإن الفكر الفلسفي والعلمي قبل طالبس لم يبحث مفهوم الزمان منفرداً . ولا نجد فيه نصوصاً منفصلة أو تأملاً خاصاً ، ولكن هذا الفكر لم يفصل ذلك ، مع ربط الزمان بالوجود ، واعتباره الزلياً أبدياً مثله ، وعدم التفكك في أنه مظهر من مظاهر الوجود أو الموجودات نفسها ، ربما كان دليلاً في حد ذاته على ما قلناه عنه . أما إذا كان البعض يعود بنا مرة أخرى إلى المشكلة التي طرحناها في كتابنا : من الفيزيولوجيا « اعني هل التفكير له شروط وجود ودرجة معينة ، لا يجوز بدونها أن يسمى « الاعتقاد » أو « التفكير » أو « القلب » أو « فهم الأشياء » لفلسفاً وبالتالي ، فإن أية معالجة للزمان لا تحاول فهمه كتصور مستقل من تصور وجود الشيء وحده ، لا تعتبر معالجة فلسفية ، القول أما إذا كان الحال هو هذا ، فيكون صحيحاً أن نقول إن أو فهم للزمان بهذا التعديد أو الفهم الفلسفي لم يبدأ إلا مع الفلاسفة .

### رابعاً المذاهب الفلسفية في الزمان :

#### أولاً : مقدمة :

الكتابات الحديثة من الزمان تضع المذاهب في الزمان بشكل أو بآخر ، غير مقتصرة على الفكر القديم والوسيط ، بل مدخلة معه الفكر الحديث والمعاصر . ولما كان مجالنا يقف عند القديم والوسيط ، فإننا سنأخذ مقاييس أخرى للتقسيمات ، دون أن نهمل التقسيمات الشائعة السابقة ، معتمدين على مؤرخي الفلسفة القدامى ، ومعالجات الفلاسفة القدماء والوسيطيين أنفسهم لهذه المذاهب وتصنيفها .

على أن عرضاً مركزاً وعمماً ، للمذاهب الحديثة في الزمان يبدو مهماً بسبب وضوح هذه المذاهب الحديثة ، من جهة ، ولاتقاء ضوء على طبيعة المعالجة القديمة للزمان ومشاكله ، وسيفيدنا هذا العرض فيما بعد في تلمس الفروق الأساسية بين المعالجتين القديمة والحديثة .

تختلف الأسماء دون المسيمات لهذه المذاهب الحديثة ، فحياناً يقال في حقيقة الزمان ، هل له وجود موضوعي أم ليس له وجود ، أن المذاهب هي : المذهب الوجودي والمذهب اللاوجودي ( ١٨١ ) أو المثالي ، وأحياناً يكون التقسيم على أكثر من أساس الوجود الموضوعي

( ١٨٠ ) حول فكرة الزمان في المادية الديالكتيكية « : غ - فانتاليف . المادية الديالكتيكية والمعلوم الطبيعية . لعربي د. هنري دكر ، بيروت ، بلا تاريخ . الفصل الرابع : الزمان والمكان في ضوء منجزاته العلم المعاصر . ص ١٨٤ فما بعد - ٢٢٩ و كذلك : فردريك أنجلز : أنتي دوهينغ . ترجمة د . فؤاد أيوب . دار دمشق . دمشق ١٩٦٥ ، ص ٥٩ فما بعد و كونستانتينوف وآخرون : المادية الديالكتيكية . ترجمة فؤاد مرعي وآخرين ، دار الجماهير ، دمشق ( بلا تاريخ ) ص ١٠٤ فما بعد و وسيركين وياخوت : أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية . ترجمة محمد الجندي . موسكو ( بلا تاريخ ) ص ٢٥ فما بعد و غارودي : النظرية المادية في المعرفة . ترجمة إبراهيم قريظ . دار دمشق ، بلا تاريخ ، ص ٢٨٨ - ٢٠٦ و ولاندو ورومر : ماهية نظرية النسبية . دار « مير » موسكو ١٩٧٢ - الفصل الرابع فما بعد ، ص ٢٥ فما بعد .

( ١٨١ ) انظر : البير نصري نادر : مبادئ الفلسفة ، بغداد ١٩٥٣ ، ص ٦٩ - ٧٠ ، ١٢٨ - ١٢٢

ام عدمه مثل ، نسبة الزمان اطلاقته ، هل هو قبل ام مكتسب ؟ بالاضافة (١٨٢) الى الاساس السابق . وقد يكون التقسيم على اساس (١٨٣) علاقته بالان .

واختصارا سنعتبر التقسيم مبنيا على اساس : الحل المثالي ، والحل الموضوعي ، غير ملتفتين الى تقسيمات البعض للمذاهب في ميدان الفلسفة ، مفصولة عنهم من المذاهب (١٨٤) في الفيزياء .

١ - الحل المثالي : يمثل ذلك هيوم وكانت : الزمان والكان مجردان من المحتوى الموضوعي . كما يذهب الى هذا بعض المثاليين المعاصرين ، الذين يسرون انشأتين لتفسير امثاليا فيقولون اذا كانا نسبين ، انظر - موقف انشتاين فيما سيلي - فهما لا يوجدان موضوعيا وانهما مقولتان لذاتين . كذلك بيركلي حيث يرى ان الزمان والكان عبارة عن شكلين للاتصالات الذاتية . وزيادة في توضيح مذهب كانت يرى ان الزمان والكان شكلان سابقان خارج نطاق التجربة - لتاملنا ، مشروطان بطبيعة وعينا ، انهما حاس خالص . وكما يقول جان فال فان نسب الى الانسان ما نسبته اسيتولا لله . والكان والزمان كلاهما مجرد صورة للفهم الاساسي ، الاشياء تبدو لنا موجودة في زمان ولكنها ليست كذلك في ذاتها ، ونحن نعيش بالارادة خارج الزمان وان كنا فيولوجيا تابعين للضميمة . ويذهب ماخ الى ان الزمان والكان ليسا غير جملة من الاحساسات التي نلحظها نحن البشر . بينما يعتبر هيجل الزمان « نتاج » الفكرة المطلقة وكذلك الكان ، وهي عبارة عن مفولين خلقتهما « الفكرة » في مرحلة معينة من مراحل تطورها ، بحيث كان الكان في البداية ثم الزمان فيما بعد ، وعلى هذا فهما متفصلان عن بعضهما . ويرى فارودي ان انشتاين في فلسفته ، على العكس من فيزيائه - يتخذ موالع ارنست ماخ وينتهي مذهبه الى ذاتية الزمان . لا زمان قبل الانسان وساماته . فالزمان هو الذي يوجد في الانسان وليس الانسان يوجد في الزمان . ان المفاهيم ومنها مفهوم الزمان هي ابداع من ابداعات الملهن (١٨٥) البشري . وسنعود الى انشتاين مرة اخرى . كذلك فان ليبنتز يرى ان الزمان مجرد تصورات ذهنية ، وحجة ليبنتز انه اذا كان الزمان مستقلا عن الاشياء التي يندم فلا يمكننا ان نعلم الا اذا خلق الله العالم في اللحظة التي خلقه فيها . والحل حسب ليبنتز : الزمان واثاته المتتالية وجد مع الخلق . ويذهب دوهامل الى ان فكرة الزمان والفضاء مجرد افكار وليسها باشياء حقيقية . ويتربرجسون الزمان الآلي المتجانس ، زمان الساعات عبارة عن الاحام فكرة الكان او الامتداد في صميم فكرة الزمان ، فبسبب الحركة تتصور الديمومة - وهي الزمان الحقيقي هذه في مقابل الزمان الآلي - على فرار الكان فتتصور ان هناك زمانا متجانسا ، وينقسم الى ذات ، ويتصرم .

٢ - الحل الموضوعي : يمثل ذلك نيوتن : الزمان والكان لهما وجود مستقل عن المادة ولكنه موضوعي . انهما مطلقان . هنا التصور مادي ميكانيكي ، انه يفصل بين الزمان والكان والمادة ، كلا من الآخر . الزمان والكان مستقلان عن المادة المتحركة ، ولا يتبعان احدهما ، ومطلقان . وقد علل هذا الفصل بين الزمان والكان فيما بعده في نظرية « النتائج

( ١٨٢ ) انظر العاشية السابقة من مصادر فكرة الزمان عند اللاديه الديالكتية ، فيما تقدم .

( ١٨٣ ) جان فال : طريق الفيلسوف - السابق . ص ١٥٨ - ١٥٩

( ١٨٤ ) ميد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي . بيروت ١٩٧٣ . ص ٤٨ حيث يقول : بثلاثة مذاهب رئيسية عند السالفين في الزمان : المذهب الطبيعي ويمثله ارسطو ، والمذهب التقدي او المتصل بنظرية المعرفة الذي افاده « كانت » ثم المذهب الحبروي « برجسون » . هذا في الفلسفة ، اما في الفيزياء فلهذان : المذهب المطلق يمثله نيوتن ، والمذهب النسبي يمثله اينشتين .

( ١٨٥ ) فارودي : كتابة السابق - ص ٢٨٨ - ٢٩٠

من بعد » ، وكذلك يذهب ديكرت وسينولا (١٨٦) الى ان الزمان والفضاء حقيقتان ، وليسا فعل الاله . لقد اعتبر ديكرت الذي اهتم بالمكان اكثر من الزمان ، المكان جوهرًا ، بينما اعتبر الزمان حالة . واعتبر سينولا الزمان - مع انه ظاهرة مضطربة - الا انها او انه كامن في تكوين الونادذاته ينتقل من مدرك الى آخر .

انهما مظهران للوجود القائم بذاته الاولي الابدى . ومع اختلاف في التصور ، يمكن اعتبار الزمان الحقيقي عند برجسون الذي هو الديمومة الوالهيية ، والتدفق والسيلان دون وقفات او انات ، الزمان الباطني لتجربتنا وليس زمان السمات ، القول يمكن اعتبار هذا الزمان ليس فقط موضوعيا - نشوه نحن بنصونها له على اساس مكاني ، والى ولى وقفات - بل هو المادة التي صنع الواقع منهاذاته ، انه كل ، ولا انفصام بين الانات فيه ، مثل سماعتنا احنا فهنا اتصال كامل ، لا تقضى فيه ، ولا ماضى ولا مستقبل ، عموما لا اجزاء فيه . ويجمع اثرة الباحثين على ان الشئان في نظريته النسبية ، يفهم الزمان فهما موضوعياخالصا . فالزمان والمكان مطلقان ، لا بالهني السابق عند نيوتن ، بل بمعنى ان كل شئ مكاني زماني . فهما مطلقان بالهني الفلسفي ، ولكنهما نسبيا فيزيائيا - اي يتوقفان على خصائص المادة المتحركة . ويذهب الشئان الى ان العلاقات الكائنية والزمانية الواردة في الميكانيك التقليدية ليست صالحة الا من اجل الحركات ذات السرعات الصغيرة بالنسبة الى سرعة الضوء ، وبالتالي لا يمكن اعتبارها خواص شاملة للمكان والزمان . ان هذه العلاقات الكائنية الزمانية ترتبط بالسرعة . ان الاهمية الفلسفية لنظرية النسبية العامة تتلخص بانها اصحت لوحة فيزيائية ملموسة من بعية خواص المكان والزمان للمادة ، وذلك باكتشافها الرابطة الباشرة بين قياسات انفساء الزمان وحقل الجاذبية العامة ، كما انها بينت باكتشافها تابعة للفناء الكائني الزماني تركيز الكتل ، الفاعل المحدود للماهيم التقليدية من تجانس الفضاء ، ودابة الزمن . ان نظرية النسبية العامة قد اظهرت هذه الرابطة بين الفضاء والزمن كنتيجة لتابعة خواص الفضاء الكائني الزماني لتوليع المادة وحركتها .

وتتبنى المادة الديالكتيكية المفهوم الموضوعي للزمان ، على اساس انه احد للظاهر الموضوعية لوجود المادة . وتتبنى مطلقة ونسبية الشئان السابقة ، وان كانت النظرية الديالكتيكية عن الزمان والمكان سبقت الشئان بكثير (١٨٧) ، وقد سبق ان اشرونا الى خطوط نظريتها العامة هذه فيما تقدم .

اما فيما يخص علاقة الزمان بالان او مكونات الزمان فيلخصها جان فال تلخيصا جامعا في ثلاثة مذاهب : **المذهب الاول** : الزمان يتألف من آتات : يمثل ذلك الفيشافورية وبعض فلاسفة العرب - ولعله يقصد اصحاب النظرية الدرية من متمزلة واشاعرة والمتكلمين عموما وبعض الفلاسفة (١٨٨) القائلين بالذرة - وكذلك والى حد ما ديكرت وجيمس . فيذهب ديكرت الذي يقبل نظرية ارسطو او افلاطون ، وان كان ابقى فكرة الابدية الافلاطونية التي هي عند افلاطون خارج الزمان ، ولكنها عند ديكرت متضمنة في الآن ، في اللحظة اقول يذهب ديكرت الى ان الشعور الكامن بالابدية ، هو الشعور بالان . المهم عنده ليس الزمان ، بل الآن ، فانتقال الضوء ، وحس الكوجيتو ، وخلق الله لذاته تحدث ليس في زمان بل في الآن ، وديكرت هنا يهرب من الزمان ..

( ١٨٦ ) في عرضنا لهذه المذاهب ومبعثها ان نشر الى مصادرهم الباشرة ، لكثرتها ، وتكتفي بالاحالة على المصادر الصفة السابقة سيركس ص ٣٦ - ٣٨ ، وكونستانتينوف ص ١٠٦ - ١٠٧ ، والبير نادر ص ١٢٩ فما بعد ، ص ٦٩ - ٧٠ ، وفارودي ص ٢٨٨ - ٢٩٠ ، وذكريا ابراهيم ص ٥٧ فما بعد ، وجان فال ص ١٥٥ - ١٥٦ .

( ١٨٧ ) الجطر : التي دورنخ - السابق ص ٥٩ فما بعد

( ١٨٨ ) اتفاصيل من هذا المذهب : ينس : مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة . القاهرة ١٩٤٦ : الكتاب كله .



كما يقول جان فال - الى الآن ، لان الزمان متصل بالذاكرة التي قد لا تكون معصومة من الخطأ ، ولان الحقيقة لا تدرك عنده الا اعتمادا على الحدس الذي لا يستغرق زمنا . ويضيف جان فال اننا نجد التأكيد على الآن عند كيركجورد ، وننشئه مع اختلاف معنى الآن عندهما : الاول عنده الآن بمعنى ديني : أي الآن الذي يتجسده فيه الله ويصبح اللامتناهي منتهيا ، والثاني يقتزن الآن عنده بشعورنا بالعود مرارا حسب نظريته في العود الابدی . ونجد اهتماما بالآن كذلك عند بروسست واندرية جيد وفرجينا وولف (١٨٩)

**والذهب الثاني :** الزمان شيء متصل لا يتألف اطلاقا من آتات ، يمثل ذلك برجسون ومواضع عند جيمس كذلك .

**والذهب الثالث :** الآتات ليست مكونات الزمان ، بل عناصر يمكن تحليله اليها برغم عدم كونها من مكوناته . يتضح ذلك عند ارسطو (١٩٠) ولاينبتز . ويرى جان فال ان الملهيين الثاني والثالث يسمران معا في مقابل المذهب الاول (١٩١) . واذا كنا انتهينا من هذا العرض ، سنسجل المقارنات بين طبيعة المعالجة الحديثة والقديمة الى نهاية عرض المذاهب القديمة في الزمان .

#### ثانيا : المذاهب القديمة في الزمان :

ربما يكون غريبا انني سأبدأ في ذكر ماتشته الكتب الاسلامية المتأخرة نسبيا كالشرازي والجرجاني والرازي المتكلم ، لعود بعدها الى ماتذكركه الكتب المتقدمة مثل افلوطين وارسطو الخ . وعذري ان الكتب المتأخرة جامعة ، ومحددة ومصفاة ، ان صح التعبير ، او لنقل ناضجة .

اولا : حسب الشيرازي : يذكر الشيرازي عن « شفاء » ابن مينا جملة مذاهب ، ثم يضيف اليها مذاهب اخرى مما استحدث بعد ابن سينا . يقول الشيرازي : « ذكر الشيخ في الشفاء ان من النفس ١ - من نفى (١٩٢) وجود الزمان مطلقا . ٢ - ومنهم من اثبت له وجودا ، لا (١٩٣) على انه في الايمان بوجه من الوجوه ، بل على انه امر متوهم . ٣ - ومنهم من جعل له وجودا ، لا على انه امر واحد لفرسه ، بل على انه نسبة ما من جهة ما لا مود ايضا كانت الى امور اخرى ايها كانت تلك اوقات لهدء ، فتخلل ان الزمان مجموع اوقات والوقلت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر ، أي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كالوع الشمس وحضور انسان . ) ومنهم من وضع له وجودا وحدانيا على انه جوهر قائم مغاير للجسمانيات بذاته . ٥ - ومنهم من جعله جواهر جسمانيات هو نفس الفلك

( ١٨٩ ) جان فال : ص ١٥٩ - ١٦٠

( ١٩٠ ) سنويفج واي ارسطو . واشارات لل غير كافية

( ١٩١ ) جان فال ص ١٥٨ - ١٥٩ وتزيد من التفاصيل ، بالإضافة الى الكتب السابقة ، ويشيخ : نشأة الفلسفة العلمية . ترجمة د. فؤاد زكريا . القاهرة ١٩٦٨ ، الفصل التاسع . ولزكريا ابراهيم : برجسون . القاهرة ١٩٥٦ ص ٥٧ فما بعد ، وبندى - السابق ص ١٣٩ فما بعد .

( ١٩٢ ) التزقيم من عندي

( ١٩٣ ) في الاصل : الا

الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم

الاقصى . ٦ - ومنهم من عده عرصا فحمله نفس الحركة . ٧ - ومنهم من جعل حركة الفلك زمنا دون سائر الحركات . ٨ - ومنهم من جعل عودة الفلك زمنا ، أي دورة واحدة . فهذه هي المذاهب المسلوكة في الاعتصار السابقة في ماهية الزمان التي احصاها (١٩٤) في «الطبيعات» . ويضيف الشيرازي ٩ - مذهب أبي البركات البغدادي الذي لعب الى ان الزمان مقدار الوجود» (١٩٥) .

ويوضح الشيرازي ان المذهب الثالث هو مذهب الإشارة من المتكلمين ، وان المذهب الرابع فهم منه عند البعض بان الزمان هو وجود مفارق وهو واجب الوجود بذاته ، وهذا مذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ، وفهم عند آخرين ، الفلاطون واشياحه « انه من الطبائع الإمكانية ( أي انه ممكن لا واجب بذاته ) ، لكن لا على ان يعتبره تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة .. ومشروع الفريقيين استحالة ان يقع تغير في ذات الزمان والمدة اصلا ، ما لم يعتبر نسبة ذاته الى التغيرات ، فليس ذاته ، ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد . وان حصلت لها فليقيات وبمديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة ، بل من قبل تلك التغيرات . لم ان اعتبرت نسبته الى اللوات الدائمة الوجود المقدسة من التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات . والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو النهر الناهر ، وان اعتبرت نسبته الى التغيرات المقارنة اياه فذلك هو السمي بالزمان (١٩٦) . ١٠ - ويضيف مذهبنا ماشرنا هو مذهب التوفيقين التبعين مثل فخر الدين الرازي (١٩٧) ١١ - ثم مذهب ارسطو نفسه ان الزمان هو مقدار (١٩٨) الحركة . ووضح ان المذهب الخامس هو مذهب الشيرازي نفسه ، كما سنوضح فيما بعد .

اما المذاهب في الآن وتطلقه بالزمان ، فان ما ينقله الشيرازي هنا ، هو حرفيا ما يذكره فخر الدين الرازي ، وسياتي (١٩٩) .

#### ثانيا - حسب المواقف للأبي بشرح السيد الجرجاني

فيل ان يذكر الابي المذاهب يذكر ان المتكلمين اذكروا الزمان ويورد فهم حجتي ، والردود عليها (٢٠٠) ثم حجج الحكماء على وجود الزمان بوجهين ، ثم الردود عليها (٢٠١) ثم يذكر المذاهب في المقصد الثامن بعنوان : في حقيقة الزمان ، وهي اى المذاهب (٢٠٢) : « .. ( احصا قال بعض فضاء الفلاسفة ) اى الزمان ( جوهر ) لا عرس ( مجرد ) من المادة لا جسم مقارن لها ( لا يقبل القصد لذاته ) فيكون واجبا بالذات .. ( وثانيها ) اى لاني المذاهب في حقيقة الزمان ( انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل ) اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا .. ( وثالثها انه حركة الفلك الاعظم .. ) .. ( ورابعها ) وهو المشهور فيما بين النجوم ( ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم .. ) .. ( وخامسها ) اى خلاص المذاهب في حقيقة الزمان ( مذهب الإشارة )

( ١٩٤ ) الشيرازي . الاسفار الاربعة . ج ٢ سفر اولهيران ١٢٨٢ ص ١٤١ - ١٤٤

( ١٩٥ ) كذلك . ص ١٤٤

( ١٩٦ ) الشيرازي ص ١٤٤ - ١٤٥ ، ويوضح الرازي مثل هذا في رده على ارسطو كما يفرنا الشيرازي ص ١٢٦

( ١٩٧ ) شيرازي ص ١٤٥ ، وستوضح مذهب الرازي فيما بعد .

( ١٩٨ ) شيرازي ص ١٤٥

( ١٩٩ ) شيرازي - فصل ٣٦ في حقيقة الآن ص ١٦٩ - ١٧٣ - ١٧٤

( ٢٠٠ ) المواقف وشرح الجرجاني وآخرين طبعه . اسطنبول ١٢٨٦ . ص ٤٦١ - ٤٦٧ .

( ٢٠١ ) كذلك المواقف ص ٤٧٢

( ٢٠٢ ) ماين فوسين متن الابي والباقي شرح الجرجاني .

وهو ( أنه متجدد ) معلوم ( يقدر به متجدد ) مبهم إزالة لابهامه ( وقد يتماكس ) التقدير بين التجديدات فيقدر تارة هذا بذاته وأخرى إذاً بهذا وإنما يتماكس ( بحسب ما هو متصور ) ومعلوم ( للمخاطب فإذا قيل ) مثلاً ( متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس أن كان المخاطب الذي هو السائل ) مستحضراً لطلوع الشمس ( ولم يكن مستحضراً لغيره زيد كما دل عليه سؤاله ) لم إذا قال غيره : متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد إن كان مستحضراً لغيره زيد ) دون طوعها الذي سأل عنه ( ولذلك ) أي ولأن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ( اختلف ) الزمان ( بالنسبة إلى القوام ) فيقدر كل واحد منهم اليهم بما هو معلوم عنده ( فيقول الفارابي لا يتيقن قبل أن تقرأ أم الكتاب ) و ( لاول ( العرة ) ليت فلان عندي قدر ما تنزل كية ) ويقول ( العصبى ينطق الأبيض إذا عدت لثلاثة ) .. ( وعلى هذا كل ) من الأقوام ( بحسب ما هو مقدر ) معلوم ( عنده يقدر فيه ) ( ٢.٢ ) .

ثالثاً - حسب فخر الدين الرازي : يذكر مذهبين رئيسيين : أولاً : من ينكر وجود الزمان ، ويورد خمسة أدلة لذلك مع رد ابن سينا عليها ، ومواقف الرازي من كليهما ، لصالح وجود الزمان . ( ٢.٤ ) . ثانياً - المتشككون في زمان ومذهبهم مع ادلتها ، ثم يورد أدلة مثبتية الزمان ، وهي حجتان مع الشكوك عليها والرد على الشكوك . ( ٢.٥ )

ومذاهب المثبتين للزمان عنده قسمان كبيران أيضاً : ( ١ ) ( ٢.٦ ) من يقول أنه جوهر ، وهؤلاء منهم من يقول أنه واجب الوجود ( ١ - ١ ) . ومنهم من يقول أنه هو النطق ( ١ - ٢ ) ( ب ) من يقول أنه عرض وهؤلاء منهم من يقول أنه الحركة ( ب - ١ ) ، ومنهم من يقول هو عرض غير الحركة ( ب - ٢ ) . ثم يورد أدلة كل من ١ - ١ ، ١ - ٢ ، ب - ١ ويرد عليهم لصالح ( ٢.٧ ) ب - ٢ .

وقد قيمة الأدلة هنا تاريخية ، ولا تنير من رايه النهائي، حيث أنه يفضل مذهب الفلاطون ، وهو أن الزمان جوهر ، كما سارى . ولذلك نورد هنا هذه الأدلة لملائتها الصامة على المذاهب ، مؤجلين عرض رايه النهائي فيما بعد عند عرض مذهبه :

١ - يورد حجة ١ - ١ أي أن الزمان جوهر مجرد هو واجب الوجود لذاته : لأن الزمان ياتزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال ، وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود . وبيان ذلك : أننا لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده ، وذلك البعدية بعدية زمانية ، فهو موجود عندما يفرض معمولاً ، فإذا فرض عدمه يوجب لذاته وجوده ، وذلك محال ، فقد لزمن من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال، فهو واجب الوجود لذاته ، فثبت أنه جوهر قائم بنفسه لئلي من الموضوع . ثم الحركة أن حصلت فيه ووجدت لاجلها إليه نسبة يسمى زماناً ، وإن لم توجد الحركة فهو الدهر . ويرد على الحجة بأن الزمان منطقي ، والا لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمان الطفول ، وحينئذ لا يكون شيء من الأشياء قبل شيء ، وكل ذلك يدفعه النص . والتقصي ليس واجب الوجود لذاته ، لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه التعمد فضلاً عن أن يكون تنقيصه ( ٢.٨ ) وسيلانه وأجابه . ووافصح أن أصل هذا

( ٢.٣ ) النص طويل ، وفيه أدلة كل ، والرد عليهم ص ١٧٢ - ١٧٨ ، وهي في الغالب تكرار لأقوال وردود فخر الدين الرازي ، مع إضافة رد الشيرازي . على المذهب الرابع ، بينما يتبنى صاحب الباحث - الرازي - المذهب الرابع . وستورد التفاصيل في عرض مذهب الرازي .

( ٢.٤ ) الرازي : المباحث المشرقية . طهران ١٩٦٦ ، ج ١ ص ٦٤٢ - ٦٥١

( ٢.٥ ) الرازي - المباحث المشرقية . ج ١ ص ٦٥٤ - ٦٥٨

( ٢.٦ ) الترتيم من مندى

( ٢.٧ ) المباحث ج ١ ص ٦٥١ فما بعد

( ٢.٨ ) المباحث . ج ١ ص ٦٥١ - ٦٥٢

الدليل موجود عند أرسطو وأتباعه ، دون أن ينتحوا عنه أن الزمان جوهر أو واجب الوجود ، بل هو عرض منهم للمتحرك والحركة ، ( ٢٠٩ )

٢ - أ - ٢ - الزمان جسم هو الفلك . دليلهم : أن كل شيء في الزمان ، وكل شيء في الفلك ، ورده : لا يقضى هذا أن يكون الزمان فلكا ، بل يقتضى أن يكون بعض ما في الزمان موجودا في الفلك . على أن المقدمة الكبرى كاذبة ، فإن الفلك شيء ، وليس في الفلك .

٣ - ( ب - ١ ) الزمان عرض وهو نفس الحركة : لهم جتان : أحدهما أن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل ، والحركة كذلك . ورد الرأى : أن الموجبتين في الشكل الثاني للنتيجان ، لصحة اشتراك الاختلافات في بعض الأمور ، ولانقياسهما : قالوا : أن من لا يحصى بالحركة لا يحصى بالزمان ، كما في حق أصحاب الكهف ، وكذلك المتماضي في النظر يستلزم الزمان لإحالة لامتداد الحركة عن لهنه ، وبالعكس المقدم يستلزم الزمان لبقاء أثر الحركة في لهنه ، ورد الرأى : أنه لا يلزم من ملازمة الزمان والحركة في بعض المواضع اتحادها ، ويورد أربعة فروق بين الزمان والحركة : الأول : أنه قد تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها ، ولا يكون زمان أسرع من زمان ولا أبطأ ، بل أطول وأقصر . الثاني : أنه قد تكون حركتان معا ، ولا يكون زمانان معا . الثالث : أن الحركتين المختلفتين قد تتحدان في الزمان . الرابع : أن الزمان يصلح أن يوجد فيه جزء من أجزاء الحركة السريعة ، والحركة لا تصلح لذلك ، فانه يقال : السريع هو الذى يقطع المسافة في زمان أقصر ، ولا يصح أن يقال ( ٢١٠ ) في حركة الأعر .

أما من « أن » وعلاقته بالزمان ، فيكسر لهما الفصل السابع والستين في حقيقة الآن ، والفصل السبعين . وهو هنا يأتى على عرض تصويرون للزمان متكاملين ، وهما تصور أرسطى بضع ، بمعنى أن الزمان متصل والآن القاطع ، كحد أو بداية ونهاية ، هو تصورى وليس جزءا من الزمان ، وإما الآن الذى يسيلانه يكون الزمان ، فهو جزء من الزمان بمعنى الكون في الوسط مثل الحركة ( ٢١١ ) وسنوضح ذلك في عرض مذهب أرسطو .

رأىنا : المذاهب حسب أبى الميركات البغدادي : المذاهب كلها عنده ثلاثة ؛ وكلها تتفق على وجود الزمان ؛ أما احتمال عدم وجوده الزمان ، فبرده ابتداء ببداية العقل ، ( ٢١٢ ) والمذاهب الثلاثة هي : أ - أنه جوهر . ب - أنه عرض : هو الحركة . أو أنه مقدار الحركة ، أو أنه عرض موجود في الأذهان . ج - أنه ليس جوهرًا ولا عرضًا . والبغدادى يورد أدلة كل فريق وموقفه هو منها . وواضح أنه يذهب إلى أنه جوهر ، هو استمرار الوجود نفسه أو هو مدة ( ٢١٣ ) الوجود نفسه . وبما أن انتصاره للمذهب ( أ ) هو قوام مذهبه ، فسنبذل عرض أدلته وردوده إلى عرض رأيه .

أما في موضوع الآن فنجد عنده شيئا بما نقلناه من جان فال : يقول : المذاهب في الآن ثلاثة ( ٢١٤ ) : أ - أن الآن هو الجوهر الفرد ، وأن الزمان يتكون منها ، وأنه لذلك كمتفصل ، وإن حقيقة الزمان هو الآن ، أو أن الآن شيء حقيقي ، هو جوهر الزمان . وهو موقف أصحاب اللزوم من المتكلمين دون أن يذكرهم . ب - الزمان ليس متكونا من الآن ، والآن وهمي ، والزمان متصل ، وهو هنا يعرض لمذهب أرسطوى الآن دون أن يذكره . ج - أن الزمان فار وثابت ، والتبديل

( ٢٠٩ ) سنوضح ذلك في عرض مذهب أرسطو .

( ٢١٠ ) مباحث ٦٥٢ - ٦٥٣

( ٢١١ ) كذلك ص ٦٧٠ - ٦٧٥ .

( ٢١٢ ) أبو الميركات البغدادي - المختبر في الحكمة - جابر آباد ، ١٣٧٥ ج ٢ ص ٦٩ ج ٣ ص ٣١

( ٢١٣ ) كذلك ج ٢ ص ٧٣ - ٧٧

( ٢١٤ ) التوفيق من عشق .

ليس فيه ، بل في التبدلات المتتالية بالقياس عليه ؛ والآن هنا بمعنى الدهر والسرمد ، والنشأت الدائم ( الآن بمعنى الاطلاق كما سنرى ) في عرض مذهب افلاطون ؛ وسنوضح المعنى الثالث عند عرض رأى ابي البركات .

خاصة - بحسب ابن رشد : مع ان ابن رشد لا يذكر المذهب في شكل مفصل ومقصود ، بل من خلال البات رايه وهو راي ارسطو نفسه في الزمان ( ٢١٥ ) بلا زيادة ، فانه يذكر : يعتبر الزمان مرفعا هو الحركة ويرد عليه ، ( ٢١٦ ) ومن يعتبر الزمان هو مقدار الحركة وهو رايه ، ومن يعتبره جوهر ( ٢١٧ ) ويرفضه . كما ان ابن رشد ، لا يذكر مذهب نفاة الزمان ، لان وجوده عنده امر بدهي . ( ٢١٨ ) .

وفي موضوع الآن : يرفض ان الزمان مكون من جواهر فردة ، او ان الآن وجودي ، ولا ينقسم ؛ ( ٢١٩ ) ويورد حجة الحركة والسرعة - كما سنوضح في عرض مذهبه - وعنده ان الزمان متصل وليس متصفا ، ولهم الآن بالجميع الماديين ( ٢٢٠ ) ذكرتهما عند الرازي .

ساسنا : المذاهب حسب مصادر اسلامية متفرقة : يذكر الازرقى جملة مذاهب في الزمان ، كما قد نلقنا بعضها في المعنى القوي فيما تقدم من هذا البحث ، والمذاهب هي : ١ - ان الزمان هو دوران الملك ٢ - انه حركات ( ٢٢١ ) الملك ٣ - انه مدة تصدعها حركة الملك بالتقدم والتأخر . « قال والمعد على ضربين : معد بعد غيره وهو ماني النفس ومعد بعد بغيره ، والزمان مما يعد بغيره ، وهي الحركة لانه على حسبها وهيتها وكثرتها ولباتها ، وانما صار عددا من اجل الاول والاخر الموجودين في الحركة . والسند فيه اولواخر . فاذا توهمنا الحركة توهمنا الزمان ، واذا توهمنا الزمان توهمنا الحركة ، وانما صار معد حركة الملك دون غيرها لانه لا حركة اسرع منها ، وانما يعد الشيء ويدفع ويكال بما هو اصغر منه . قال والزمان معد ، وان كان واحدا ، لانه بالتوهم كشيء فيكون لزمته بالقوة والوهم لا بالوجود والعمل » . وعنده ان هذا يقارب ماكتاه ابوالقاسم عن معنى الزمان عند ابي الهذيل من انه مدى ما بين ( ٢٢٢ ) الاعمال . وهذا هو راي الاسكندر الافروديسي بنقل حنين : بن اسحاق . ( ٢٢٣ ) - الزمان - عند بعض المتكلمين - لتدريس الحوادث بعفسها بعضي . ( ٢٢٤ ) - الزمان ليس بجسم ولا عرض ، بل هما اي الزمان والكان مطلقان ، وجوهان قائمان بنفسيهما ، وهو مذهب ( ٢٢٥ ) محمد بن زكريا الرازي ، ولكن الازرقى في الواقع يعرض صوراً متعددة للقالين بان الزمان جوهر ، احدهما هو مذهب الرازي ، والاخر : هو انه كما حكى بعضهم عن قوم من الاولين « ان الدهر والخلاء قائمان في قطر القول بلاستقلال ، وذلك ان ليس من عاقل الا يوجد ويتصور في خلقه وجود شيء للجسم بمنزلة الوماء والقرباء ، ووجود شيء يعلم المتقدم والتأخر ، وان وقتنا ليس هو وقتنا الذي معنى ، ولا الذي يكون من بعد ، بل هو شيء بينهما ، وان هذا الشيء هو ذو بعد واستعداد . قال : قد توهم قوم ان الخلاء هو المكان وان الدهر هو الزمان ، وليس الامر كذلك باطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذي خلا منه الجسم ويمكن ان يكون فيه الجسم . واما المكان فالسلطع المشترك بين الحاوي والحوي . واما الزمان فهو ما قدرته الحركة من الزمان الذي هو المعد

( ٢١٥ ) ابن رشد : رسائل ابن رشد - السماع الطيبي . حيدر آباد ١٣٦٦ ، ص ٤٦ فما بعد ،

( ٢١٦ ) كذلك ص ٤٧

( ٢١٧ ) ابن رشد - رسائل - ما بعد الطبيعة ، ص ١٠

( ٢١٨ ) سماع ص ٤٦ ، ١١١

( ٢١٩ ) سماع ص ٦٦ - ٧٩

( ٢٢٠ ) كذلك ص ٧٦ - ٧٩

( ٢٢١ ) الازرقى : الامثلة والامثلة . حيدر آباد ، ١٣٣٢ ، ص ١٤٠

( ٢٢٢ ) انظر المعنى القوي اعلاه .

( ٢٢٣ ) الازرقى ص ١٤١

( ٢٢٤ ) انظر المعنى القوي اعلاه

( ٢٢٥ ) الازرقى ، ص ١٤٢ - ١٤٥

غير المقننة ، فصرفوا معنى الزمان والمكان للمصنفين الى المطلقين وقتلوا انهما هما ، واليونان بينهما بعيد جدا ، لان المكان المضاف هو مكان هذا المتحرك وان لم يكن متمكن لم يكن مكان . والزمان المقدر بالحركة يبطل ايضا بطلان المتحرك ويوجد بوجوده ، اذ هو مقدر حركته . فاما المكان باطلاق فهو المكان الذي يكون فيه الجسم وان لم يكن . والزمان المطلق هو المدة قدرت اولم تقدر ، وليس الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان انهما ليسا عرضيين ، بل جوهريين ، لان الخلاص ليس قائما بالجسم ، لانه لو كان قائما به ، لبطل بطلانه ، كما يبطل الترتيب بطلان المربع . فان قال قائل : ان المكان يبطل بطلان المتمكن ، قيل له اما المضاف فانه كذلك ، لانه انما كان مكان هذا المتمكن ، فاما المطلق فلا ، الا ترى ان لو توهمنا ذلك معدوما ، لم يمكننا ان نتوهم المكان الذي هو فيه معدوما بعده ، وكذلك لو ان مقدار مدة سبقت كان ، ولم يقدر مدة يوم آخر ، لم يكن في ترك التقدير بطلان مدة ذلك اليوم الذي لم يقدر ، بل التقدير نفسه ، فذلك ليس في بطلان ذلك او في سكونه ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة والحد . فقد ينبغي انهما جوهران ، لا عرضان ، اذ كانا ليسا محتاجين الى مكان ولا الى حامل ، فليسا اذا جسم ولا عرض ، فليسا ان يكونا ( ٢٢٦ ) جوهرين . « وزاد على هذا الوجه بمصنفه فقال : طبيعة الزمان من تأكيد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها بحيث لا يجوز عديمها راسا ، ولم تكن ظف معدومة أصلا ، فلا بد لها ولا انتهاء ، بل هي قادرة اذنية » — الا ترى ان التوهم لعدم الزمان لم يخلص له وجهه الا اذا ثبت مدة لا زمان فيها ، والمدة هي الزمان ، فالزمان من الواجبات الازليات ، لا المحتملات ( ٢٢٧ ) — فهذا ما حكى عن الاوائل ، وابن زكريا المتطبع بحوم في حديثه عند حاجته حول ما ذكرناه عنهم ، ولم يبين بيناتهم ، ولا بلغ غايتهن ، فذلك جعل تابعا لهم . « هذا هو نص الاولي ، ومنه يتبين ان الذين يقولون بان الزمان جوهر ، وليس بجسم ولا عرض ، فريقان : فريق يعتبر الزمان والمكان جوهران الزليان مع الله ، وفريق ، يعتبر الزمان واجب الوجود . والحقيقة ، ان مأساة الاولي من صور هذا الذهب لا يلقى الى القول ان الزمان او المدة هو الواجب الوجود بذاته ، كما نقلنا من الشارح وسواه . وجميع صور الذهب ينقل الاولي تؤدي الى ان الزمان ازلي أبدي ، وجوهر مطلق ، لا تقا له بالحركة او بالاجسام ، بل هذه تكون ذات زمان بالقياس اليه ، والتفريق يحصل فيها ، وكذلك المدة ، لانيه ، وهو موجود حتى لو لم يوجد أي جسم او متزمن . ٦ — ويقول ان بعض المنطقين ذكر ان الزمان لاحقيقة له ، وهو في الحقيقة معدوم الذات ، « واحتج بان الوجود لشئ ما ان يكون بصفة اجزائه كالسطح والسطح ، او بجزء من اجزائه كالعدد والقول . وليس يغني علينا ان الزمان ليس يوجد بصفة اجزائه : اذ المسمى منه ثلاثي واصمحل ، والقابر ( ٢٢٨ ) منه لم يتم حصول بعد ، وليس يصح ايضا ان يكون وجوده بجزء من اجزائه : اذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس بجزء من الزمان ، وكيف ... ، فاما ان يتوهم جزمه على الافعال غير مناسب لكليه ، يكون مقدارا له نسبة الى كله ، كان يكون جزءا من مائة يجوز ان يحد جزء . ولستنا نشك ان حقيقة الجزء هو ان منمنع محال . وليس الآن في ذاته بدى قدر مناسب لا يفرى من الزمان الا في الماضي ، ولو وجد له قدر ما ، لصلح ان يحصل قدره مائرا يمسح به الكل ، حسب جواز ذلك على كافة ما يعد جزء من الشئ ، واذا لم يكن الآن في جوهره ذاتا أصلا ، والجزء من الشئ لا يجوز ان يمر في القدر ، فليس الآن بجزء من الزمان ، ولما كان الامر على ذلك ، فالزمان اذا ليس يصح وجوده ، لاسيما اجزائه ، ولا ببعض اجزائه . وان شئت يكون طباعه بحيث لا يوجد باجزائه كلها ، ولا ببعض منها فمن الاحال ان يلحق بجملة الوجودات . واذا كان ذات الزمان غير موجود أصلا ، فليس بجأت ان نمدد في الكميات ، فان مالا وجود له ، لا اذنية له ، والذلي لا اذنية له لا يوصف بقولوه تحت شئ من المقولات .

هذه هي المذاهب بنقله ، ويرد على المذاهب كالآتي : ١ — من قال انه الملك خطأ ، لان الافعال كثيرة — ويصح ايضا كثيرة ( ٢٢٩ ) في الحال ، وليست الائمة كثيرة — او كثيرة في الحال ، لان الزمان ماض ومستقبل وحاضر ، والملك ليس

( ٢٢٦ ) الاولي ، ص ١٤٨ — ١٤٩

( ٢٢٧ ) ما بين شارحتين بتصرف وليس نصا .

( ٢٢٨ ) الصحيح : اللامد ، وليس القابر .

( ٢٢٩ ) قراءة ثانية متى .

كذلك ٢ - ومن قال حركات الفلك هي الزمان ، فهو غلط ، لأن أجزاء الزمان اذا توهجت كانت زمانا ، وأجزاء الحركة المستديرة اذا توهجت ، لم تكن حركة مستديرة ؛ ولأن الحركاتي المتحرك وفي المكان الذي يتحرك اليه المتحرك ، والزمان ليس هو في المتحرك ولا في المكان الذي يتحرك اليه المتحرك ، بل هو في كل مكان ؛ ثم قد يكون حركة اسرع من حركة ... ، والبطيئة والسريعة لا يكونان في الزمان ، لأن الحركة السريعة هي التي تكون في زمان يسير ، والبطيئة هي التي تكون في زمان كثير ( ٢٢٠ ) .

٣ - ويرد على رأي التكلميين - وهو دالم ( ) اعلاء سالفنا ان الزمان تقدير الحوادث ... بقوله : « ان هذا القتال جاء الى فلان ولفه في وقت واحد ، فعرف الوقتة بالاضافة الى هذا وجعل الآخر مولتا به ، ومرة بالعكس ، ولم يتعرض للزمان وكشف حده وضبطه ، وهذا كما يقال : حقيقت عام حج زيد ، وحج زيد عام حقيقت . ومن الظاهر ان الصام غير الصحيح ، وانهما انما وقعا فيه » ( ٢٢١ ) .

٥ - ويرفض مذهب من يقول ان الزمان جوهر ، فيرد على مذهب الفالائيين بقدماء خمسة او اربعة ، السرازي او سواء . وتقدم لمعوم مذهب الرازي لا فرضي لنا به هنا ، فهو يرفض القدماء مع الله ، ويستبر اختصاصا الله بالقدم ( ٢٢٢ ) دليل وجوده ، ويعونه لا يمكن الوصول الى معرفة الله . انه هو غير فاعل للميمان والحواس . وبالنسبة لقدم المدة والخلاد ، يقول الازرقى : ماذا يعمل - اي الرازي - بجوهر لا فاعل ولا منفل ، ولا فعل له ولا انفعال ؟ ( ٢٢٣ ) . ويتكرر الخلاد او الكان الذي هو قبل الاجسام او الخالي منها ، كما يتكرر وجود مدة او زمان بدون اجسام او متزمنات . والاحالة الى مكان بدون متمكن او مكان مطلق يبقى اذا ارتفع المتمكن ، وكذلك الاحالة الى مدة مطلقة هي جوهر ، لا ترتفع بارتفاع العالم ، كلاهما احالة الى شيء لا الابدان يشته ، ولا الوهم يتصوره ( ٢٢٤ ) .

ويمكن الرجوع الى « المعنى اللغوي » حيث ذكرنا هناك المذاهب حسب الاخرى : مذهب ابى الهذيل انه الفرق ما بين الاعمال ؛ ومذهب الجبالي ، انه حركة الفلك ؛ ومن قال انه عرضي ، مع التوقف عما هو . وكذلك المذاهب حسب البليضي : انه حركة الفلك ، وهو قول المسلمين وكذلك مذهب الافطون ؛ ومذهب من قال : الزمان ليس بشيء . وكذلك بصحب نقل الخوارزمي : مذهبان : مذهب انه لا توجد مدة خالية من الحركة الا بالوهم ، ومذهب ان المدة هي الزمان المطلق لاسمها الحركة ، وتوجد بدون الحركة . وكذلك بصحب البيروني ، حيث يذكر مذهب الرازي الطيبي في الزمان المطلق او المدة او الزمان المحدود التابع للحركة والاجسام ؛ ثم مذهب من اترك الزمان ؛ ومذهب ثالث : ان الزمان جوهر قائم بذاته ( ٢٢٥ ) .

سافعا : بصحب اوفسطين : المذاهب : الزمان هو الحركة موعوما ؛ الزمان هو حركة الشمس ؛ الزمان مقدار ؛ ومذهب اوفسطين انه مقدار ، ولكن ليس للحركة ، بل للذهن نفسه كما ستوضح في عرض مذهب .

لثالثا : بصحب افطونين : يذكر افطونين في تسافياته ، في معرض شرح مذهبه هو ، ثلاثة مذاهب : الزمان هو الحركة ، او انه المتحرك ، او انه بمعنى مطلق الحركة . اما مذهبه هو فهو ان الزمان جوهر لا عرضي ، وهو حياة النفس الكلية . وستوضح مذهب وموقفه من هذه المذاهب فيما بعد عند عرض مذهب ومذهب كلباه .

( ٢٢٠ ) الازرقى ص ١٤٠

( ٢٢١ ) الازرقى ص ١٤٤

( ٢٢٢ ) اوفستنا ذلك بسبب اصرار التكلميين على ان نقدم معنى صفة لله في كتابنا - بالانجليزية - السابق .

القسم الثاني ، الفصل الاول ص ١٩١ فما بعد .

( ٢٢٣ ) الازرقى ص ١٤٤ - ١٤٥

( ٢٢٤ ) الازرقى ص ١٥٠ - ١٥١

( ٢٢٥ ) انظر من هؤلاء كتبهم المعنى اللغوي اعلاه .

تاسما : بحسب نقل أرسطو : نجد عنده من ينكر الزمان وحججهم ؟ ثم استناده هو الى الحس لايات وجوده ؟ لم قول من يراه موجودا ، والمذهب حسب هؤلاء الآخرين : انه الحركة ، او انه الفلك ؟ او انه دورة الفلك . وواضح ان حجج اصحاب هذه المذاهب لايات دعاوهم ، مثل النفاة ، او من يقول انه الحركة او الفلك الخ ، في الكتب التي ذكرناها سابقا ، حجج موجودة بشكل او باخر عند أرسطو ، وهو أحد مصادرنا ( ٢٣٦ ) الاكيدة . اما من الآن وعلاقته بالزمان ، فان أرسطو يتكلم عن الآن بمثل ما وجدناه عند الرازي المتكلم سابقا ، اضنى ان الزمان متصل ، وان الآن هو باعتبارين : وهمي ، وآخر يصنع الزمان بصيلاته ، وينكر أرسطو ان الزمان مكون من آتات لانقسامه ، اي ينكر النظرية الذرية . وحتى الحديث عن الآن بمعنى الاستمرار في الآن ، بمعنى الثبات ، والدمر ، اي اللامائية ، نجد له اساسا عند أرسطو ، فيما يخص الله ، الذي هو فوق الزمان عنده او لا زمني ، كما سنوضح في عرض مذهبه وابيانه .

هذه هي المذاهب بحسب نقل الناقلين ، متبذ أرسطو حتى الشي راي ، واذا نظرناها مليا نجد - ان تركنا التكرار والفروق الطفيفة في عرضها - مايلي :

١ - ان المذاهب الرئيسية هي : ا - من ينكر وجود الزمان ، ويعتبره وهميا او من عمل الدهن فقط ، وذهب بعض هؤلاء الى انه عرضي ، للحركة وللمتغيرات ، ولكنه من صنع النفس ، ولا وجود له بدون الاجسام والحركات من جهة ، ولا بدون النفس الذي توهمه من جهة اخرى . ويمثل هذا الرأي : أوفسطين ، والازرقى ، وابن حزم والفرابي ، والكندى ومجموعة من المتكلمين . وسنوضح بعض الاختلافات فيما بين هؤلاء من خلال عرض آرائهم ضمن هذا المذهب . ب - من يعترف بوجود الزمان الموضوعي . وهؤلاء ينقسمون الى : ( ب - ١ ) الزمان جوهر ، مسود لهم انه واجب الوجود بذاته ، اولهم بمعنى القديم مع القدماء آخرين ، اولهم بمعنى انه الة المطلقة لا هو ليس لزمانيا او لهم بمعنى انه مدة وجود الشيء اي موجود كان ذلك الشيء . وكل هذا سيتضح عند عرضي راي الاطالون وابيانه ، بتدريج . والرازي الطبيب ، والبقداي ( ابو البركات ) ، والرازي التكامي . ( ب - ٢ ) الزمان جوهر هو حياة النفس الكلية ، افلوطين ، الاخوان ، والشي راي وسياتي البيان . ( ب - ٣ ) الزمان عرضي ، وهو مقدار الحركة بحسب التقدم والمتأخر : أرسطو ، ابن سينا ، ابن رشد ، كما سنوضح . واذا اعتبرنا كل من هذه مذاهب ، صار عندها اربعة مذاهب رئيسية هي :

ا - منكري الزمان ، وانه وهمي ، ب - انه جوهر ، وله وجود موضوعي مستقل .

ج - كذلك له وجود موضوعي وانه جوهر ، ولكنه حياة النفس الكلية ، د - كذلك له وجود موضوعي ، ولكنه عرضي ، ومما ندر للحركة . ه - يضاف الى هذه مذاهب متفرقة : مثل مذهب التوحيد ، وابي الصلاه المعري ، وابن تيمية .



واذا نظرنا الى هذه المذاهب بمنظار حديث ، وجدنا أننا نعود مرة اخرى الى المذهبين الكبيرين اللذين ذكرناهما منذ الكلام من المذاهب الحديثة في الزمان : اعنى : المذهب المثالي ، الزمان تصور ذهني ، والمذهب الوجودي ، ان الزمان له وجود موضوعي . وفيما عدا ( ا ) اصلا ، يمكن اعتبار بقية المذاهب مقرة بموضوعية وجود الزمان ، وهذا في حد ذاته كبير الدلالة ، على ان المذاهب القديمة والوسيلة ، كانت في الاعمال ، اقرب الى التصور « الموضوعي » والى الحس الشائع عند الناس عموما ، بوجود الزمان ، اكثر مما نجد في الفلسفات الحديثة والمعاصرة ، حيث حديثا كثرت المدارس المثالية فيه ، برغم ان المدارس التي تقول بموضوعيته حديثا ، اكثر توفيقا ، وقوة ، في التدليل على دعوى موضوعيته ، بشكل لم يتيسر للاقدمين .

( ٢٣٦ ) سنينها عند عرضي رايه ، وتكتفى الآن بالاشارة . « الطبيعة » مع شروح عربية قديمة عليها . تحقيق بدوي . القاهرة ١٩٦٦ ج ١ ص ٧٠٧ . فما بعد ص ٤١٦ ، ٤٢٠ .



الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم

وهناك ملاحظات أخرى ، على طبيعة المالبجين القديمة والحديثة ، والفروق بينهما سترجعها إلى ما بعد عرض مذاهب الزمان القديمة التي انتهينا توا من تصنيفها . ولنبدأ بتفصيل هذه المذاهب وممثليها :

١ : **مذهب الفلاطون وأتباعه** : ١ - مذهب الفلاطون في معاورة **طيمائوس** Timaeus **نجد** قصة أصل العالم بما في ذلك الزمان . وقبل أن نورد النص الخاص بالزمان ، لابد من تلخيص النقاط المهمة باوسع مدى ،

١ - تتكلم القصة عن أن مادة العالم قبل تكون العناصر ، كانت غير معينة ( ٢٣٧ ) .  
وتتحرك بدون انساق ونظام ( ٢٣٨ ) Viewless nature and formless, all-Receiving  
: "moving without harmony or measure, or order"  
مكونة العناصر الأربعة ، وبقيت العناصر مضطربة هوجاء without method or measure  
كما نتوقع عندما يكون الشيء خلوا من الآله ( ٢٣٩ )

as we should expect for every thing when god is not in it

ب - ثم نظم الله هذه المادة على نموذج صائمه قدر الامكان ، فصور العالم حيا عاقلا يحوى نفساً وعقلاً ( ٢٤٠ ) .

a living creature in very truth possessing sould and reason by the providence of God.  
وجعله واحدا مثل الله الواحد ونموذجه الواحد ( ٢٤١ ) . وكل ما يكون فيجب أن يكون ماديا ، وحتى يكون ملوما ومرئيا ، ركب الله جسم العالم من النار والتراب ، ولا بد من ثالث ورابع حتى يكون مزيج بين شيئين ، فوضع الماء والهوا في الوسط ( ٢٤٢ ) ، وعلى شكل كرة ، متجانس ، لا تصيبه آفة أو شيخوخة ( ٢٤٣ )

He turned it of a rounded and spherical shape free from age and sickness

ج - وضع الله نفس العالم - النفس الكلية - قبل جسم العالم . ونظراً لأهمية النتائج على هذا سأورد النص :

Plato : The Timaeus of Plato. Ed. R.D. Archer-Hind, New York 1973. ( ٢٣٧ )  
51 B.P. 179.

Tim: op. cit. 30. C. p. 93 ( ٢٣٨ )

Tim : Op. cit. 53. C.P. 189 ( ٢٣٩ )

Tim: Op. Cit. 30. C.P. 93 ( ٢٤٠ )

Tim: op. cit. 31. 13-32 A.P. 96-97 ( ٢٤١ )

Tim: VII. 32. A.P. 97 ( ٢٤٢ )

Tim : op. cit. 33. C.P. 101 ( ٢٤٣ )

God made soul in birth and in excellence earlier and elder than body, to be its mistress and governor; and he framed her out of the following elements in the following way. From the undivided and ever changeless substance and that which becomes divided in material bodies of both these he mingled in the third place the form of Essence in the midst between the Same (٢٤٤) and the Other.

ان هذا النص واضح في أن الله صنع النفس الكلية من جوهر غير منقسم ولا يلحقه التغير ، ومن الجوهر الذي ينقسم الى الاجسام المادية ، ومن ماهية ثالثة بواسطة فخر الجوهر الذي لا ينقسم على أن يكون مع الجوهر الذي ينقسم ومع تلك الماهية مزيجاً واحداً ، صنع منه النفس الكلية ، وبقيّة النفوس الفلكية ، ثم صنع فيها كل ما هو جسمي bodify وجعلها تحوى العالم المرئي وتتحرك حركة دائرية وتحرك العالم معها .

وعلياً ان نبه الى أن صنع النفس الكلية جاء قبل صنع جسم العالم ، (٢٤٥) وينبئنا الا نفهم انه سابق على المادة غير المهيمنة ، اذ مجموع القصة ، وما ذكره سابقاً عن حالة العناصر الخلوة من الالهة والنظام الخ نستعمله هكذا افتراض .

د - والان نأى الى موقع الزمن عنده . واولاً نورد النص لاهميته ولاختلاف الشراح والدارسين :

- X. And when the father who begat it perceived the created image of the eternal gods, that it had motion and life, he rejoiced and was well pleased; and he bethought him to make it yet more nearly like its pattern. Now whereas that is a living being eternally existent, even so he essayed to make this all the life to the best of his power. Now so it was that the nature of the ideal was eternal. But to bestow this attribute altogether upon a created thing was impossible, so he bethought him to make a moving image of eternity and while he was ordering the universe he made of eternity that abides in unity an eternal image moving according to number, even that which we have named time. For whereas days and nights and months and years more not before the universe was created, he then devised the generation of them long with the fashioning of the universe. Now all these are portions of time, and "was" and "shall be" are forms of time that have come to be, although we wrongly ascribe them unawares to the eternal essence. For we say that it was and is and shall be, but in verity "is" along belongs to it: and "shall be" it is meet should be applied only to "Becoming" which moves in time; for these are motions. But that which is ever changeless without motion must not become elder or younger in time, neither must it have become so in the past nor be so in the future, nor has it to do with any attributes that becoming attaches to the moving objects of sense: These have come into being as forms of time, which is the image of eternity and revolves according to number..." (٢٤٦)

Tim : op. cit. 35. A.B.

(٢٤٤)

Timi: Op. Cit. IX. 57. A.D.

(٢٤٥)

Tim: op. cit. X, 37 D — 38 B

(٢٤٦)

وقبل أن تكمل النص نلاحظ ، بصرف النظر عن تفسيرات الشراح والباحثين ، أن افلاطون هنا يميز بين النموذج ، وبين الصورة التي هي شبيهة له ، بقدر الطاقة ، أي بقدر ما يمكن للمتكون ، أن يكون شبيها بما هو متكون ، فالنموذج غير زمني ، غير متغير ، هو دائما في حاضر (95) ، ولا يصح أن يقال « كان » أو « سيكون » . نحن هنا أمام الأزلية Eternity بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمنية ، أي مدة ما ليس هو متحرك ، أما صورته المتحركة - الزمان - فهي قرينة للحركة . والفاظ مثل « كان » و « سيكون » هي صور للزمان ، الذي هو صورة للأبدية ويتحرك وفقا للعدد . اننا نؤكد هنا على نقطة هي أن افلاطون يتكلم عن الزمان بمعنى محدد ، انه الوجود في الحركة ، او هو مدة المتحركات ، ولا وجود له بدون العالم المتحرك ، ويبدأ معه ، كما سيتضح من النص التالي حالا ، وسنرى ان تناسي هذه الحقيقة ، يجعل البعض يخلط بين الزمان المتحرك time ، وبين المدة لا ليس متحركا بمعنى الـ eternity ، ولتقف عند هذا ريثما نتأمل النص التالي :

XI. Time then has come into being along with the universe, that being generated together, together they may be dissolved, should the dissolution of them ever come to pass; and it was made after the pattern of the eternal nature, that it might be as like to it as was possible. For the pattern is existent for all eternity; but the copy has been and is and shall be throughout all time So then this was the plan and intent of God for the generation of time: continually- ( ٢٢٧ )

وفي هذا النص الزمان مكون ، له بداية مع العالم المكون ، وسيبقى معه ، ويفسدان ، ان فسادا ، معا . والزمان صنع على مثال النموذج جهد الامكان ، والنموذج موجود في كل الابدية ، بينما الصورة the copy ، أي الزمان « كان وكان » ، وسيكون ، خلال الزمان باستمرار . وواضح هنا ان هذه هي طبيعة الزمان انماض وحاضر ومستقبل ، وتتابع هذه الحالات باستمرار ، في مقابل مفهوم المدة أو الدهر ، أي بمعنى الـ eternity أي بمعنى الأزلية الابدية لوجود لا يتحرك ولا يتغير . وواضح هنا ان الزمان شيء مرتبط بالحركة والجسم المتحرك ، ولا وجود له قبلها ، وان كان - ليس الزمان قبل المدة والدهر ، التي للنموذج ، موجودة بدون بداية ولا نهاية . وهكذا لا تكون بعيدين عن تصور أرسطو الذي يميز بين ما ليس في زمان في الأزلية والأبدية كالأله وما هو أزلي ولكن أوليته زمنية ، مقترنة بالحركة والمتحرك ، والفرق ان أرسطو يضع العالم أزليا ، وافلاطون يضعه - أي المتنوع منه - لامادته الأولى - ذا بداية . هذا اذا قبلنا بان افلاطون يضع للعالم المركب بداية وهي مسأله مختلف عليها - كما سنرى ، ولكن على أي حال سواء كان العالم المتنوع مصنوعا مع وجود الله ، أو مصنوعا بعد ان سبقته حالة اللاصنع وحالة المادة الأولى غير المنظمة ، فان مدة هذا العالم هي الزمان ، الزمان ، المقترن بالحركة ، وبالأجسام . ونحن بهذا نكون على انسجام كامل مع المذاهب الاققة التي ترجع اصل قولها في الزمان الى افلاطون ، والتي تميز بين زمان مطلق ، أو دهر ، أو مدة غير معدودة ولا يلحقها العدد ، هي مدة ما ليس زمتيا أي الله . . الخ ، وبين الزمان المحدود ، الذي يقيس الحركة ، أو تقيسه الحركة ، والذي يتساقط مع وجود العالم ، يبدأ معه وينتهي معه ان كان للعالم بداية ونهاية . ولقارئ ان يعود الى تقسيم المذاهب السابقة ، مذهب الفالكيين ان الزمان جوهر .

الرمز في الفكر الديني والفلسفي القديم

١ - ويشير تاييلور في ترجمته لطيماؤس الى مقاطع ربما يفهم منها حدوث العالم والزمان ، واخرى قدم العالم :

1 — 28 — d — b: Wateret comes to be must come to be through the agency of a cause  
كل ما هو كائن ، لابد انه يكون عن سبب .  
c — 30. b — 2 . وغيره .

فكرة ان العالم جاء بواسطة جود الله

الزمان وجد مع العالم وبغنى منه اذا كانا بظنيان . 3 — 37. d — c — 38 b

هذه النصوص تدل على حدوث الزمان ، ولكن هناك نصين ربما يسطيان ان العالم المصنوع نفسه قديم وكذلك السموات والارض ، وبالتالي يكون الزمان كذلك ، اى لا يكون الزمان حادثا في زمان .

4. „38b: So, as that is an eternal living being, he sought to make this universe also such, as far as might be. Now the nature of the living being was everlasting, and this it was impossible to confer wholly on a creature. ( ٢٥٢ )

السماء خلقت على شكل وشبه الدائم ولذلك فانها :

5. 38b-c. „has been” and „shall” be through all time

٢ - يرى فورسيث Forsyth ان الواسطة للظهور الطبيعية المطلوبة او النموذج في العالم المصنوع هي الزمان والمكان time and space . ويعرف الافلاطون الزمان بأنه صورة متحركة للأبدية . وان الحقيقة الإبدية ، او النموذج ليس فيها تمييز بين قبل وبعد ، او ماضى وحاضر ومستقبل، ولكن طبيعتها الدائمة هربت من نفسها في عالم التثنية والتكون بسلسلة التثنية الانتهائية ، التي تقدمها الحركات ، او حركة السموات . ولذلك فان الزمان عند الافلاطون او كما يعبر عنه أرسطو بشكل أكثر تحديدا ، هو عدد ( ٢٥٤ ) او مقسما للحركة ، ان المكان والزمان مع ان الافلاطون ربما لم يسمها بهذا المصوح - كما في الواقع ليس شيئا سابقا على الخلق او عملية التكون والتثنية . انهما بالاحرى حالات او صور وجوده او تحلقه . ولهذا قيل ان الزمان خلق مع العالم . ( ٢٥٥ ) وكذلك من المكان . وبعتبر الكاتب انه قبل صنع العالم كانت هناك مادة أولى ربها الصانع مكونا العالم المصنوع . ويستبعد تفسير فكرة الخلق عند الافلاطون بمعنى نظرية افلاطون من الواحد أو الواحد الجواد الذى تتبع عنه جميع الاشياء بالضرورة ، وهو ما يبدو ان بعضى شراح الافلاطون ( ٢٥٦ ) بتأثير افلاطوني حاولوه .

ويورد الكاتب مايقوله أرسطو من الافلاطون بهذا الصدد، فحسب أرسطو فرض الافلاطون في طيماؤس ان يعطى تفسيراً طبيعياً لكى تحرك النفس الكلية الجسم من خلال ان تكون نفسها متحركة ، وكل حركة حقيقية هي في مكان ، فالنفس الذن في مكان ، وفعالية النفس المحركة للحركة هي الرغبة desire ، وسبب الرغبة هو احتفاء جودة وخبرة الحركة الذى لا يتحرك ، وما يتحرك هو النفس والذى هي آلة الرغبة التى تجلب الحركة للجسم وللموجود الذى ككل . ولكن بينما يعتبر الافلاطون النفس هي مصدر الحركة ، فانه يعتبرها الزمان مطويعين مع خلق السموات ، وهذا يتضمن الثلاثة على وجود سبب سابق ، ويرفض أرسطو ان يكون الزمان قد بدأ مع العالم كما يذهب - كما يقول أرسطو نفسه - الافلاطون من دون سائر ( ٢٥٧ ) من تقدمه .

For contrasted interpretations of Plato's view of time see A.E. Taylor: Plato (in ( ٢٥٢ )  
philosophies ancient and modern) pp. 142-4.

T.M. Forsyth: God and the world, London 1951. p. 43.

( ٢٥٤ )

Forsyth. op. cit. p. 34.

( ٢٥٥ )

op. cit. p. 37, Note 1. 39.

( ٢٥٦ )

Forsyth: P. 53.

( ٢٥٧ )

والآن ماذا يقول الشراح والباحثون حول ما تقدم : فيما يلي إيراد بعض ما وقعت عليه يدي من اجتهادات .

١ - يذهب Archer - Hind في ترجمته وتعليقاته لوعلي طيمائوس إلى عدم الأخذ بالمعنى الحرفي لـ *طيمائوس* ، وهو تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة وشراحها ، يرى أن الله عند الأفلاطون في خلقه للعالم يخلق نفسه ، أنه يعمل ذاته ، وفق قانون وجوده هو ، وأن خلقة لا يخلق مثل فكر لا يفكر ، أن مراحل الصنع في *طيمائوس* لاستغرق زمناً ولا تحدث في زمان ، وليس لها أية علاقة مهما تكن بالزمان ، فالقصة كلها رمز لتتابع عمليات التفكير التي هي موجودة معاً ، ولا « تكون » أبداً ، وكل التتابع في العمليات يعود إلى ظواهر الفكر وقد كثرت . وفي عمليات الفكر لعلاقة للزمان ولا للمكان ، ولذلك لأسبيل - كما فعل مراد - إلى مناقشة أزلية العالم المادى في نظام الأفلاطون ، أن الطبيعة المادية - كمصدر من عناصر تطور الفكرة - هي الأخرى الأزلية ، ولكن ظواهرها معتبرة في الفلسفة تعود إلى عالم « الكون » « والتغير » وليس لها مكان في الأزلية ، وإن كانت هذه الظواهر - الزمان مثلاً - معتبرة في علاقته بالكل ، هو صورة من اللازمان ، أو كما يسميه الأفلاطون « صورة » ( ٢٤٨ ) للأبدية *eternity* external image of . ويستدل الكاتب على أن عمليات خلق العالم في *طيمائوس* هي مجرد تورية ورمز ، من أن الأفلاطون يخبرنا في المقطع ( 38 B ) أن الصانع لا تجول عليه صيغة الماضي أو المستقبل بل الحاضر دوماً ، ولذلك يرى الناشر أن استعماله *was* مثل أن الصانع فرح وسر *and was well pleased* الخ هي على سبيل الصكائية ، وليس الدلالة التاريخية ( ٢٤٩ ) . ويؤكد الناشر على أنه في النص ( 38 B ) نجد أن الزمان والـ *eternity* متضادان بحدّة ، فقد وضع الزمان هنا بأنه حالة لما هو أزلي ، بل أن الزمان نفسه أزلي ، ولكن تعريف الأفلاطون للأزلية *eternity* يستبعدان تعني الزمان الانتهائي *everlasting duration* of time ، ويعملهما مستحيلية للأشياء المخلوق *a created thing* ، فبأي معنى يعتبر الأفلاطون الزمان أزلياً إذا ؟ ويجب الكاتب أن هناك جواباً واحداً وهو أن العقل الكلي *universal mind* له بالضرورة نوعان من الوجود ، وجود في الوحدة وآخر في الكثرة ، والزمان يعود للوجود في الكثرة ، ومع أن الزمان هو حالة للظواهر المتغيرة في هذا الوجود المنتشر ، فإن هذا الوجود نفسه أبدي أزلي *eternal* لأن العقل الكلي أبدي أزلي سواء وجد كواحد أو ككثير . إن تصوره وتطوره نفسه أزلي أبدي وليس في زمان . فالحدث أو الزمنية *temporality* هي الآن صفة للأشياء الجزئية الموجودة في العالم الخارجي ، ولكن حالة الوجود اللطفي التي تأخذ مثل هذه الصورة أزلية . أنها في الحقيقة جزء من الجوهر الأزلي للعقل ، أنه يوجد في شكل الأشياء الخاصة للزمان ، ولهذا يوجد أساس لاعتبار الزمان على هذا الأساس أزلياً أبدياً كجزء أو عنصر في صورة الفكر الأزلية . ( ٢٥٠ )

وفي موضع آخر ( تعليق على نص 38 B ) الذي يتكلم عن أن الشهور والسنين وأجزاء الزمان ليست قبل خلق العالم بل معاً ، يقول الكاتب : أن الزمان واقسامه لا تسرد منطقياً من دون وجود عالم الظواهر ، فلذا وجد تعاقب أو تلاحق *succession* ، فلا بد من وجود أشياء يعقب بعضها بعضاً ، ولكن بما أنه بداية *The Koonos* في الزمان فلا بداية للزمان نفسه . وأرسطو من خلال خطبه بين الجزأ والمعنى الطبيعي أنهم الأفلاطون بأنه يجعل الزمان مكوناً في الزمان ( ٢٥١ ) *eternity* generating time in time . ويرى الكاتب أن المقطع ( 38 B ) لا يترك شكاً في وضوح تصور الأفلاطون للأزلية *eternity* ، كشيء متميز عن الزمان المادى أو الانتهائي ، أنها لا شأن لها بالتعاقب ، والأفلاطون هو الذي - وليس بـ *بارمينيس* - أعطى معنى كاملاً للأزلية *eternity* ، كما أنه من الشكوك فيه أن أرسطو يملك تصوراً واضحاً ( ٢٥٢ ) مماثلها .

Tim : op. cit. Note. 8. pp. 118 — 119, 376 — D

( ٢٤٨ )

Tim : op. cit. Note 11. p. 119

( ٢٤٩ )

Phys VIII i 881 b.

( ٢٥٠ )

Tims op. cit. Note 6. P. 120.

( ٢٥١ )

Compare with Archer-Hind translation P. 87, line 5 ff.

( ٢٥٢ )

« ويرى كاتب مقال *The great ideas in time* أن الزمان عند الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين مثل أريستو وتوما الأكويني مخلوق مع خلق الأجسام السماوية وحركاتها ، وكما في طيأوس : « قرر الصانع أن يوجد صورة متحركة للأبدية ، وعندما كون نظام السماء ، صنع هذا المثال إبدية *eternal* متحركة وفقا للصدق ، بينما الإبدية لنفسها ساكنة في وحدة *rests in unity* ، ونحن نسمي هذا المثال زمنا . هاتزان اذن والسماء ظهرا الى الوجود في نفس اللحظة » ( ٢٥٨ ) .

وينقل من توما الأكويني قول أريستو أن جميع من سبقه هذا الفلاسفة متفقون مع أريستو على أن الزمان غير مخلوق . وهذا هو رأى هنرى في كتابه « الله وحقيقته » وأن الله ليس خائفا بالعلمي المحدد ، بل هو صانع ومنظم المادة سابقة ( ٢٥٩ )

ومثله أيضا يرى كاتب مقال *time* في المعارف الإسلامية ، يرى ديور أن الزمان عند الفلاسفة « لم يبدأ الا بعد خلق النفس الكلية ، وانتظام مادة الكون بعد اضطرابها ، وذلك بفضل حركة السماء المنتظمة . . وعلى أساس الآراء المتفاوتة من الفلاسفة ، وخصوصا بتوسط الفيلسوف أرسطو بحسب الآراء المتحولة له ويتوسط جالينوس ، جاءت أيضا الآراء في الزمان باعتباره من حركة الفلك ، أو باعتباره أنه هو الفلك نفسه ، أو أنه هو النفس الكلية . ومن قال أن الزمان هو الفلك لفسد أن النفس الكلية نفسها سماه جوهرا ( خلافا لأريستو القائل أنه عرضي ) ( ٣٦٠ )

٥ - ويذهب يوسف كرم بعد أن يورد قول أريستو من ابتداء الفلاسفة للزمان مع السماء الى القول « لقد مر بنا ذلك ، ورأيناه - أي الفلاسفة - يضع دورا خاصا للآلية البحتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده على الآلة أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة . وإذا اعتبرنا قوله : أن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة ، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضا وأن العالم حادث مادة وصورة ، فاخلطنا عبرته « العالم ولد وبدأ » من طرف أول « بعرفيتها . على أن التقليد الأولي ومن جاء بعدهم من الأتباع عارضوا أريستو في إجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا أن « نيمالاس » قصة ، وأن للقصص عند الفلاسفة حكما غير حكم الحوار والخطاب ، وأن الغرض من تصوير العالم مبتدئا في الزمان ومن قوله « قبل وبعد » سهولة الشرح فقط . والحق أن فكرة حدوث العالم والإبداع من لاشيء لم تكونا معروفتين ليونان ، ولا يوجد في كتب الفلاسفة نص يسمح بعمل هذا الاشكال . . » ( ٣٦١ )

والحق أن الفلاسفة يضع النفس سابقة على جسم العالم المصنوع ، وليس سابقة للمادة الأولى ، وبالتالي فليس هنا كلام من خلق من لاشيء أو إبداع بالعلمي اللاهوتي عند المتكلمين ، ولذلك لا معنى لتساؤل يوسف كرم عن غرابة هذه الفكرة على فكر اليونان .

٦ - ويبدأ بيد الرحمن يدعى جهدا لا يثبت عدم حدوث الزمان والعالم الحسي عند الفلاسفة ، بمعنى أن الزمان والعالم الحسي أزلي مع الله عند الفلاسفة ، ويقول أن مجيء الزمان مع السماء لا يعني أنهما لهما بداية بالعلمي الديني ( عند المتكلمين مثلا ) ، بل أن الزمان منته نموذج الموجود الحي أو الله ، والله أزلي أبدي ، ولكن ليس بالإمكان أن تكون أزلية الزمان مثل الآلية النموذج أو الله ، بكل معنى الأزلية وتوابعها ( ٣٧٠ ) ، وحتى المطلق بالعلمي الديني لا يتفق بالضرورة عدم أزلية الزمان ، كما يبرهن على ذلك الفلاسفة المسلمين ، فمن الثابت عندنا أن الزمان أزلي أبدي ، ولكن مأمون السمرية هنا ، هل هي يضط مستقيم الحق كما يليقها أريستو ( ٣٦٢ ) ، أم بمعنى العود الدائم الدوري ؟

Great Books of the Western World 3. The Great deas : 11 London 1952. ( ٢٥٨ )  
Article Time p. 900.

A.M. Henry: God and His creation. Paris 1951. BK. Two Ch. 4 p. 187 ff. ( ٢٥٩ )

( ٣٦٠ ) ديور دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « زمان » الترجمة العربية - ج ١٠ ص ٢٨٦

( ٣٦١ ) يوسف كرم : لتاريخ الفلسفة اليونانية . طبعة ثالثة ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ٨٧

( ٣٦٢ ) بيد الرحمن يدعى : الزمان الوجودي السابق - ص ٥٣ - ٥٦

بمعنى العود الأبدى العودى . ويشير بعوى الى الفرق بين سرمدية الله وهى انها خارج الزمان ، او الماضي والحاضر والمستقبل ، وبين الزمان الذى هو كذلك اى ماضى وحاضر ومستقبل . لم يوضع معنى الآن عنده بمعنى شبيه بالآن عند أرسطو ، كما أوضحنا في مواضع من هذا البحث ( ٢٦٢ ) . وفى بحثه عن الزمان عند أرسطو ، يقول ان أرسطو انتهت الى ما انتهى اليه افلاطون من ان الزمان هو الحركة العامة للكون او حركة الفلك ، برغم لب أرسطو وفروانه ، ( ٢٦٤ )

والإلتصاق الذى تكون لدى ، ان بعوى لم يستطع ان يلمس المشكلة الحقيقية ، في التضاد الذى يفرضه افلاطون ، وأقول مثله أرسطو ، بين السرمدية او الأبدية لله ، بمعنى الحضور الدائم ، او اللازمية ، وبين الزمان ، بصرف النظر ، عما اذا كان هذا الزمان عنده أزليا لإبدية له ولانها يقومثله العالم ، ام كلاهما له بداية الزمان والعالم . لقد قلت سابقا ان المشكلة نفهم على نحو وجوهها اذا لم تغفل الحقيقة التالية : وهى ان افلاطون يقصر الزمان والزمن على ما يرتبط بالحركة والأجسام ، بينما ماعو خارج الزمان ، هو ما ليس متغيرا ولا له ماضى ومستقبل الخ . والزمان بهذا المعنى مقدار حركة الفلك ويتضمن هذا أيضا حركة النفس التى في الفلك ، لانها سبب الحركة بالشوق . وهذه نقطة واضحة عند افلاطون وأرسطو معا . ولو اتبناه بدوى وسواه الى هذا ، لا وقع في اشتباه آخر ، هو الخطب بين آئين عند الافلاطون وأرسطو وحتى الافلاطونيين المحدثين ، الآن الأول هو ان خارج الزمن ، انه الحضور الدائم لا هو فوق الزمان وليس زمانيا كالمه ويمير منه بالدهر والسرد الخ . وال eternity هنا بمعنى لاتعلق له بالحركة بل بالثبات ، ومقابلها هنا هو الزمان المتناهية آتته ، الذى هو صسوة للحركة وللقبل والبعد ، اى لا هو زمنى ، سواء كان لإبدية له ولا نهاية او كان له هذه البداية والنهاية . والمفهوم الثانى الآن ، هو الآن الذى نتصور أنه يسيلانه يصنع الزمان بمعنى الحركة في الوسط ، كما يمكن ان يكون نهاية او بداية بمعنى القطع ، اى بداية حركة متصلة او فعل متصل ونهايته ، وهذا ان مفهوم افتراس . والآن عند أرسطو وافلاطون في الحالين حمزة وصل بين الماضى والحاضر ، فهذا ان طبيعي فيزيائى ان صج التميز ، الا ان بدوى غير مصيب ، عندما يخلط بين المفهومين فيقول ان افلاطون واجه مشكلة الآن بوضوح وشجاعة « واعلم انه نقطة غير مسؤولة ، ولكنها وحدها الحقيقة ، والجوهر السرمدى والواحد والصور هى وكل ماعو لى ابدى فيها ، بل الوجود الحقيقى لا يقوم الا بها » ( ٢٦٥ ) وفى موضع آخر يقول « فقد رأينا كيف ان افلاطون نظر الى الجوهر السرمدى على انه حاضر باستعراذ لم كيف جعل السرمدية توجد في الآن . وهذا يمكن ان يفسر على أساس ان الآن ، كما قلنا ، ليس فيه حركة ، ولا سكون ، بمعنى انعدام الحركة ، بل فيه ثبات مستقر . فالآن الحاضر هو الآن التالي من كل حركة ، وبالتالي من كل اجزاء الزمان المتدالة على الحركة : وهى التقدم والتأخر ، او الماضى والمستقبل ، والسرمدية هى الحضور الدائم ، بمعنى الثبات وانعدام الحركة والتغير ، واستكون بالمعنى المفهوم عادة ، فمن الطبيعي ان ان يقال ان السرمدية هى الآن . ( ٢٦٦ ) » ، وللتقاربه ان يكمل هذا النص بالرجوع الى كتاب بدوى لنفسه ، ولكن من الواضح هنا ان بدوى يخلط بين مفهومى الآن السابقين ، فواضح ان الآن بالمعنى الاول ليس اتنا لا ينقسم ، بل هو امد طويل هو مدة بقاء مائيس في زمان ، وتسميته بالآن لا يعنى انه يلد نفس دلالة الآن بالمعنى الثانى ، اى الذى هو قاطع الزمان ، او مكونه بالسيلان . انه بالمعنى الثانى لا وجود له عند افلاطون او أرسطو انه متوهم في مدى الزمان المتصل الواحد . انه ان له تعلق بالحركة والتتابع والزمن الحركى . فى مناسبة للخطب بينهما ا والآن نجيبنا هذا الخطب ، لم تعد هناك مشكلة : فعند افلاطون النموذج ان الله ليس في زمان بل في مدة ودهر هو حضور دائم لا علاقة له بهاض ومستقبل ، اما العالم المتحرك فله زمان ، فيه ماضى وحاضر ومستقبل ، ونحن نستعمل الآن ، بمعنى القطع ان بمعنى السيلان ، لهمه ، دون ان يكون الآن نفسه جزءا منه ، لانه اى الزمان كى متصل ، ولا وجود له اى الزمان بدون حركة وعالم متحرك ، اما النموذج ان الله ، فهو ساكن في الوحدة ، خارج الزمن والحركة ، وسوا كانت منه الحركة والعالم او جاءت بمده .

( ٢٦٢ ) كذلك ص ٥٧ - ٥٧

( ٢٦٤ ) كذلك ص ٧٧

( ٢٦٥ ) كذلك ص ٧٢

( ٢٦٦ ) كذلك ص ٧٤

٧ - ويفسر الفلوطين مذهب الفلاطون في الزمان بان جوهره عند الفلاطون انه ليس مقياسا لشيء أو مقياسا بشيء . بل جوهره عنده انه صورة للأبدية وصورته هي الحركة ، وهو مقارن للخصوصات ، لانه وجد معها من قبل النفس سوية . ويستخلص رأى الفلوطين فيما بعد ، مما يلتقى ضوءا على افواه هذه .

٨ - وفي كتابنا القديمة احكام متعددة حول حقيقة موقف الفلاطون ، فيهود الشيرازي من الرازي التكلم تقما للمذهب الارسطي في الزمان ، وقهما له دلالة لمذهب الفلاطون ، فيقرر الرازي ان الزمان - عكس مذهب ارسطو من انه مقدار الحركة - جوهر موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، يسمى دهرًا أو سرما ، أو زمانا حسب الاعتبارات الثلاثة المذكورة (٢٦٧) . وقد وجدنا أن أكثر من مؤرخ قديم ( انظر المذاهب القديمة ) نسب ان الزمان عند الفلاطون جوهر ، بمعنى المدة والدرج الفخ ، وانه يسمى زمانا ، بالنسبة للحركات . ولكننا في الواقع لا نستطيع ان نتأكد من هذه التسمية (أى الجوهر) ، بمعنى انه ليس جسما ولا عرضا عند الفلاطون ، لانه يعتبر الموجودات العقلية العليا - النموذج أو الله مثلا - ليست في زمن بل في ابديية eternity ، دون ان نتأكد هل هذه الابدية هي النموذج نفسه أم هي حالة أو مدة لوجوده . ولذلك ، وكما يقول ديور ، يبدو ان فهم الفلاطون هذا الفهم بمعنى انه يقول بان الزمان جوهر ، هو نتيجة شراحه ومؤثرات الفلوطينية محدلة . وسنرى بوضوح ان الفلوطين يعتبر الزمان جوهرًا ، هو النفس الكلية ، ويستتبعه الشيرازي على ذلك ، بينما من الواضح ان الزمان التحرك الذى هو صورة للأبدية ، عند الفلاطون هو مقدار للحركة الكلية ، مثل ارسطو .

وقد نقلنا قول البلخي سابقا (٢٦٨) ، ويذكر ابن تيمية عن الفلاطون أن « المادة منفردة عن الصورة ، وكذلك المدة وهي الدهر ، والكان وهو الخلد ، انهما جوهران خارجان عن اجسام العالم .. وهذا الذى أثبتته في الخارج انما هو في الازمان (٢٦٩) » لا في الايام » ويذكر البدائي : « أنه نقل عن الفلاطون القول بحدوث العالم ، فقبل ان مراده الصوت الداني . وقد رأيت ان كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم . وقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو الفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الداني كما لا يقبل . لم نقل الحدوث الداني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس (٢٧٠) الانسانية وقدم البعد المجرى » . ونسب المسعود ليجيى النصوى ان الآخر في نقضه لكتابات « برقليس » في قدم العالم وردده على الفلاطون وارسطوطاليس والفوطرخس وغيرهم من الثلاثين بتمه (٢٧١) ان الفلاطون .. » . وينقل ابن رشد (٢٧٢) قول ارسطو والفلاطون انه دون من تقدم قال بحدوث الزمن « فانه كان يكون الزمن ويعتقد فيه انه يبقى أزليا » . لم يقول ابن رشد « في السماء والعالم » وأما ما يتقدم به لاسطوطس من الفلاطون بانه انما يريد بقوله أن العالم مكون وانه يبقى أزليا ليس الكون الذى من مبدأ زمانى بل على غير ذلك مما يقال عليه اسم الكون مما ليس في زمان ، فان الكون الحقيقي ان لم يردده الفلاطون فنحن وهو متفقون (٢٧٣) .

٩ - ويذكر بنسب في مصادره لمذهب الرازي الفطيمية ، ما يلي باختصار عن الفلاطون ومذهبه في الزمان :

( ٢٦٧ ) الشيرازي - السابق - ص ١٤٥ - ١٤٦ . وقد افحصنا هذه الاعتبارات في آخر نقل المذاهب حسب الشيرازي ، في ذكره لمذهب الفلاطون .

( ٢٦٨ ) الفكر اى النوى .

( ٢٦٩ ) ابن تيمية : السبيلية . ضمن فتاوى ابن تيمية . ج ٥ القاهرة ١٢٢٩ ص ٩٢

( ٢٧٠ ) البدائي في شرحه على « الكواكب » بتعليق محمد عبد في كتاب « الشيخ محمد جده بين الفلاسفة

والمتكلمين » تعليق سليمان دنيا « ١٩٥٨ ص ٤١ - ٤٢

( ٢٧١ ) المسعودى : التنبيه والاشراف . نشر De Googe برل ، ١٨٩٤ ص ١٢

( ٢٧٢ ) ابن رشد : رسائل - السابقة - المسماة بالعالم ص ٣٥ .

( ٢٧٣ ) بنسب - مذهب المدة .. ص ٥٢



يقول افلاطون ( Tim. C.37 ) الزمان صورة للدهر، وعليه بنى افلاطون (Ennead, 111,7) ان الزمان مدة لحيمة العالم السفلى التغير الذى هبطت اليه النفس فصار فى الزمان ، امسا للدهر الذى يوجد فى الواحد فهو مدة حياة العالم المفلول الازلى الذى لا يتغير ( ٢٧٤ ) . ويذكر عن « اعلام النبوة » ان قول الراى الطبيب يشبه قول افلاطون (٢٧٥) فى الزمان : وانه عنده اصوب الاقوال . ويذكر بنسبى عن مخطوط ليحيى ابن عدى ان مصدر قول الراى فى الزمان هو جالينوس (الزمان قديم لا يحتاج الى وجوده الى الحركة ) وان افلاطون حكى مثل رايه فى ذلك اعنى انه كان يرى ان الزمان جوهر، يريد بذلك المدة ، وانما الحركة لمصحفاً وتقدرها . ويذكر بنسبى ان فلوطرخسى على خلاف شراح الذهب الاطلاطونى الجديد الذين حاولوا بالتفسير البعيد ان يستخرجوا من طيمائوس مذهب قدم العالم (شرح يرفلس مثلاً على طيمائوس) كان اى فلوطرخسى يقول بان كلام افلاطون يوجب القول بحدوث العالم وبوجود هيولى قديمة سابقة عليه ، ومثلهما يقولو ارسطو من افلاطون (٢٧٥).

**الخلاصة : ١ -** ان نسبة المؤرخين - ممن ذكرناهم فى المذاهب - القول بان الزمان جوهر ، لا هو مرض ولا جسم ، الى افلاطون متأثر بفكرة افلاطون عن وجود الله ، والمثل ، والبعد . الخلاء - قبل صنع العالم . والجوهر هنا المدة أو الدهر التى متوازية مع وجود هذه القديما ، وبتأثيرات لاحقة كما اوضح ديبور وبنس وسواهما اعتبرت هذه الجوهرية للفلك او للنفس الكلية باعتبار انها الزمان .

**٢ -** عند افلاطون زمان العالم المصنوع متميز من الابدية أو الـ eternity بالمعنى السابق فى (١) اعلاه . وقد ميز ارسطو بين الزمان وماليس فى زمان ايضا . ان الزمان عند ارسطو ازل و كذلك العالم ، ولكن ازلية الزمان ازلية تعاقب وحركة وتغير ، بينما ازلية ماليس فى زمان خارج الزمن ، ثابتة . ومثل هذا التصور يوجد عند افلاطون ويوضح كامل فى نصوصه السابقة .

**٣ -** الزمان عند كليهما متعلق بالحركة والتحركات . فالزمان عند افلاطون ليس مدة وجود اى شيء ( الصماء أو الله مثلاً ) . بل الحركة المنظمة ، حركة الكواكب .

**٤ -** لو كانت الكواكب عنده ازلية - بمعنى الازلية الزمانية وبالذات - لما كان من معنى للمذهب الصنع عنده ، ولقولوه بمادة اولى ، ولما كان من معنى للمذهب ارسطو كله ، وهو ود فعل وتطور له ، اذ سيكون مذهب ارسطو استمراراً جوهرياً لمذهب افلاطون .

**٥ -** والنتيجة هى ان معنى الزمان عند افلاطون - وليس الدهر ومدة ماليس فى زمان - يتصل بالتحركات . وهذه لها بداية فى الصنع ( كمصنوعات ) وبالتالي فالزمن له بداية ، وبدايته مع العالم ، سواء قلنا بالحدوث الزمانى ، او بالحدوث الدلائى فقط . ومعنى هذا ليس ان الزمان له وجود قبل هذا الزمان المصنوع ، بمعنى زمان الكايوس او زمان الله ، بل ان المشكلة تصبح كلها غير موجودة عنده لان الزمان هو مدة التحركات ، اما قبل ذلك فالله مع

( ٢٧٤ ) كذلك بنسبى ص ٤٨

( ٢٧٥ ) كذلك ص ٧١ - ٧٢

( ٢٧٦ ) بنسبى . ص ٧١ لها بعد

السماء ، وهو في اقلية لازمانية ، وليس في زمان . واذا اثار هذا مشاكل ، مثل ماذا كان الله يفعل الخ ، فالجواب انه لا دليل على حضور هذه المشكلة في ذهن افلاطون ، كما لا يستبعد هذا الحل الحدوث الذاتي فقط ، وحتى لو فرضنا ان العالم المصنوع ليس له بداية عنده ، وان الزمان لا بداية له زماتية ، فان غاية ما نصل اليه عنده هو المفهوم الارسطي للزمان وقدمه ، زمان ازلي هو مقياس متحركات اقلية ، وشتان ما بين الزمان اللامتناهي ، وبين الدهر ، او المدة لا ليس بلدى زمان .

٦ - ومع صحة الاحتمالين : بداية العالم والزمان ، او لبداية عملية الصنع ، الا ان كليهما يستبعدان التفسير الافلوطيني المحدث ، الذي يذهب الى ان الله هو العالم ظاهرا ، وانه لبداية لشيء سوى في الترتيب العقلي لا الوجودي ، لان نصوص افلاطون في طيماؤس لا تساعد على مثل هذا الاستنتاج بدون تجاوزها ، كما اشار فورسيث . وحتى القول بان العالم والزمان لا بداية لهما عند افلاطون ، مستبعد عندي ، والا لكان كل مذهب ارسطو هو مذهب افلاطون ، ولاصبح كل نقل القدماء عنه سواء مسألة الصنع او المادة الاولى او بداية السموات ، نقلا غير سليم ، ولذلك اذهب للمذهب الاول في تفسير اقواله ، على ان تقصر معنى الزمان عنده على ما يتحرك بانتظام ، وانما يتحرك بدا ، وان الزمان لذلك بدأ مع العالم المصنوع . وهذا ما اشار اليه معظم المعتنقين ، عدا بعض الشراح التافهين بمؤثرات افلوطينية محدثة . كما ان هذا يتفق مع سلسلة الفروض التي اوجدها الانسان منذ البدائيين ، : المادة قبل الالهة ، ثم المادة والالهة معا ( الصنع ) ، ثم قدم كليهما مع ثنائية قوية ( ارسطو ) ، ثم اعتبر الله هو الاول ومصدر كل شيء ( الافلوطينية المحدثه ولا هو اليو الاديان ) .

٢ - **مذهب اتباعه** : ساقصر على عرض مركز لراى الرازى الطبيب ، وابى البركات البغدادي ، والرازى المتكلم ، ١ - **ابو بكر محمد بن زكريا الرازى** ، بنس وكراوس اوضحا مذهب في الزمان وفي سواء مما لا يحتاج الى مزيد تفصيل . ووضع كراوسى بين ايدي الباحثين اقوال الرازى ، واقوال المؤرخين منه ، ومصادر اقواله . ولن افعل سوى ان اخلص مذهب في الزمان بكلمات : القدماء عند الرازى خمسة : الله ، والهيولى ، والنفس ، والزمان ، او المدة ، والخلاء . والهيولى اقلية وله ادلة على اقليتها ، منها دليل ارسطو ، ومنها دليل المشاهدة ، وهو استحالة وجود شيء من لا شيء . ثم صنع الله العالم ، وذلك لا بسبب تغير العلة التامة ( الله ) ، كما يذهب المتكلمون ، ولا بسبب ان الله فاعل مطبوع ، فيتأخر فعله عنه - كما يذهب القائلون بالقدم حسب الرازى - بل بسبب تغير العلاقة بين القدماء - سوى الله . لان النفس عاجلة فاشتقت الى الاتصال بالهيولى فكان ان رق الله لها وصنع تراكييب الوجودات حيث سكنتها النفس . ومن بداية صنع العالم بدأ الزمان المتحرك ، او الزمان المحدود ، وهو مقياس الحركة ، او الزمان الارسطي او الطبيعي ، وينتهى ويؤول مع زوال العالم المصنوع في المستقبل ، حيث تخلص النفوس من المادة ، وتعود القدماء الخمسة الى حالها الاول .

فنحن هنا امام زمانين : مطلق ، هو جوهر ، لا عرض ولا جسم ، ونسبي ، هو عرض ، هو زمان تحرك العالم المصنوع ويقاس بحركة الفلك . ومع ان الرازى ينسب مذهب هذا للمجوس ،

فان ينس وكراوسى يذهبان الى انه متساير بافلاطون ، وايضا بمؤثرات افلوطينية محدثة ، الى جانب ارسطو نفسه ، ومؤثرات اخرى ثانوية . ( ٢٧٧ )

ب - **ابو البركات البغدادي** ، يضع البعض - مثل الشيرازي - مذهبه مستقلا عن سواه ( ٢٧٨ ) . والزمان عند ابي البركات مقدار الوجود ساكنا كان او متحركا ، عقليا كان ( ٢٧٩ ) ام ماديا ، وهو لا يرتفع بارتفاع الحركة ، كما ان المكان لا يرتفع بارتفاع الحاوي ( ٢٨٠ ) . ولكي نعرض مذهبه عرضا موقفا سنجاريه في عرضه للزمان في موضعين من طبيعياته ج ٢ ثم فيما بعد الطبيعة ج ٣ .

يبدأ ابو البركات بان يبين بان هناك ثلاثة مستويات للنظر في الزمان : ١ - بحسب العوام ٢ - بحسب الماثلين ٣ - بحسب المرق من الاصول . فاما بحسب العوام فان وجوده اثير من ان يختلف فيه الملاكه المشهورون ، واما تصوره ومعرفة ماهيته الموجودة فان العرف الصافي من اليبس الجلي ، ويمتد البندقي من معرفة الزمان الصافية وبصاها موضوعا لما يحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية ، ويقولان النظرة الصافية ان الزمان هو الشيء الذي فيه تكون الحركات وتختلف او تتفق بالمية والقبلي والبعدي وبالنسبة اليها بالسرعة والبطء ، ويسمونه الى ماضي وحاضر ومستقبل وايام وشهور ويعنون السامع بالحركات كلواح ولربوب ( ٢٨١ )

واما بحسب الماثلين ( ٢٨٢ ) فانهم ارادوا معرفة ماهيته ، وهل هي مما يصح او لا يصح ، ويتصور او لا يتصور ، وطلبوه من الخصوسيات فلم يجدوه لانه لا لون له ولا لمس ، فلم يجدوا الزمان مما يحس بالذات ولا بالفرض اللاق ، فعادوا الى الهانهم ، فوجدوه للحركات كالفضاء ، ولكنهم فرقوه عن الحركة والمسافة ، لان المسافة بالمية ، بينما الزمان متصم ، مع الحركة او الساكن ، فصادفوا القبلي والبعدي في وجوده بذاته ، غير منقطعة ، ولم يجدوها كذلك في المسافة لانها تبقى اى المسافة ، ولا في الحركة فانها تصم وتنقطع بانقطاع الحركة للخصوسية ، ووجدوا ايضا ان الزمان لا يتصور التصور عدمه ولا انقطاعه وقبلي للمسافة وبمديتها تحصل بابتدائها والاعتبر وفرضي الماثلين وحركة التحرك ، ويصح ان يعكس قبلها يمدا وبمدا قبل ، وليس كذلك الزمان فان ماضيه ذهب ومستقبله سيأتي مع فرضي الماثلين او بدونه ، ومع الحركة او بدونها ، ولا يتمكس قبله يمدا كما لا يكون اسمه لهذا . وفرقوه عن الحركة ، بانها كثيرة لتحركات كثيرة ، والزمان واحد ، وعلموا ان القبلي والبعدي والتصم والتجسد للزمان بالذات وللحركة بالمفرضي ، فقالوا الحركة في الزمان ، ولم يقولوا ان الزمان في الحركة ( ٢٨٣ ) . وراوا له معرفة ثابتة في النفس بحيث لا يتصور رفعه مع وجود الحركة وعدمها ، فعلموا ان معرفته اسبق الى الايمان من معرفة الحركة ، فقالوا لا يتصور حركة من لا يتصور زمانا ، ويتصور زمان لا حركة فيه ، فحصل لهم ان الزمان شيء توجد فيه الحركات ، وهو غير المسافة كما تقدم ، ولان التحركين فيه يتفان في الزمان ويتفان في المسافتين ، او يتفان في المسافة ، كان ينقطعها هذا اليوم وذلك هذا ( ٢٨٤ ) .

( ٢٧٧ ) من الشيرازي ، راجع المذاهب اعلاه بقله ، ويرى بنس ان مذهب البغدادي استمرار لخلف الرازي الطبيب الافلاطوني في الفكر الاسلامي ص ٧٩ فما بعد .

( ٢٧٨ ) ابو البركات - السابق . ج ٢ ص ٢٧ ، ٢٩

( ٢٧٩ ) كذلك ص ٣ ج ٢

( ٢٨٠ ) كذلك ج ٢ ص ٧٩ - ٨٠

( ٢٨١ ) التصور هنا عكس ارسطو كما سيتضح من ردوده على المذاهب في الزمان

( ٢٨٢ ) كذلك ج ٢ ص ٧٠ - ٧١

( ٢٨٣ ) كذلك ج ٢ ص ٧٢

( ٢٨٤ ) كذلك ج ٢ ص ٧٣

الزمن في الفكر الديني والثلاثي القديم

ورفضوا أن يكون لحركة واحدة هي حركة الملك ، لأنه قد تبين أنه غير الحركة وغير التغيرات ، وهؤلاء الذين ربطوه بالحركة وحدوه بها ، ولم يحدوها به - قالوا من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان ، والعكس هو الصحيح ، اعني أن ما لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة ، لأن الذي يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد في مساعة لا يتجمع قبل وبعد فيها . واستشهاد هؤلاء بان أهل الكهف لم يشعروا بانزمان لانهم لم يشعروا بالحركة ، استشهاد غير صحيح لأن أهل الكهف لم يشعروا بالزمان ، كما لم يشعروا بغيره فانهم عدوا انهم مطلقا ، فان التام لا يشعر بشيء لا بحركة ولا بزمان ، ولو كانوا في كهفهم في ظلمة لشعروا بالزمان مع سكوتهم ، كما يحصل لمن يجلس وادعا ، بلا حركة ، يبقى شاهرا بالزمان . ( ٢٨٥ )

وأما بحسب المقرر من الأصول ، فقد بحثوا هل هو جوهر أو عرض . وبين البغدادى معنى الجوهر ومعنى العرض ، ويعرض لقول خصومه أنه عرض ، ورأيه هو أنه جوهر . وأدلته على جوهريته ، بعضها سلبى ، ردا على أدلة العرضيين ، وبعضها إيجابى مستقل ، وهي : ١ - قالوا هو عرض - أى خصومه - لأنه متصرف متجدد ، ورده أنه ليس في حد الجوهر هذا الشرط ، بل معنى الجوهر هو الوجود لا في موضوع ، سواء كان قديما أم حادئا . ( ٢٨٦ ) ٢ - هو جوهر - لا عرض - لأنه لا يتصور في الإلهان ارتفاعه وعدمه ، بل يتصور وجود كل شيء وعدم كل شيء معه وبالتنسبة إليه . والناس يعرفون الزمان وأنه موجود معرفة لا يشكون فيها ، فلا يعرفون موضوعه ، وأنه في شيء . والذين قالوا أنه عرض ، جعلوه عرضا لعرضي هي الحركة ، فلا يجوز قوامه دونها . وقد تبين لنا أن الزمان يكون واحدا مع حركات عدة لتحركات عدة في مسافات عدة ، وما منها ما يرفضه ، فهل هو عرضي فيها كلها بالاشتراك أم في واحد أو في واحد منها دون الكل ؛ وبطل كل ذلك ، وبطل الاشتراك فيها كلها ، لأنه لو كان كذلك لارتفع هو أو جزؤه بارتفاعها ، ولو كان في واحد منها دون الكل ؛ وكانت الزمان كثيرة معا ، وذلك محال بطرفة العقول ، إذ كيف يكون الزمان مع الزمان في الزمان ، ولو كان في واحد منها دون الكل ، فلما هو لها بسبب ماهيتها التي تشارك بها كل حركة ، ولا يمكن ذلك والا لما كان لها دون سائر الحركات ، وأما لأنها حركة مخصوصة بجسم ما ، أو بسبب السرعة أو المسافة ، وكل ذلك خارج عن ماهية تلك الحركة ، بل حده هوارض ، فيكون الزمان لا لتلك الحركة بل لهذه الهوارض ، وقد بان أن الزمان ليس عرضا للجسم المتحرك لأنه قد يرفض ساكننا والزمان موجود ، وكذلك عن السرعة والمهبط والمسافة كما تقدم . وعلى العموم ليس عرضا للحركة ، لأنه موجود مع السكون ومع تقدير رفع الحركة ، إذ يبنى مع رفع كل الحركات إمكان وجود حركة أو حركات ( ٢٨٧ ) .

وهذا الجواب نفسه صالح للرد على من يقول أن الزمان عرضي ، هو مقدار الحركة وليس هو الحركة . لأن الزمان يبقى مع ارتفاع كل حركة ، بينما مقدار المسافة لا يتجرد عنها ، لأن مقدار المسافة هو مسافة فراع أو ما شابه .

فان قيل انه وان لم يكن عرضا يرفض للجواهر في الاعيان فانه يوجد في الإلهان فجواب البغدادى : ان موضوعه في الدهن : أما ان يكون لشيء في الدهن كالتكليف والجزئية والجنسية والتنوعية للمتصورات الوجودية ، فما هو إذا ذلك الشيء الذي هو عرضي له وما نعرف شيئا إذا رفضناه في الدهن يرتفع الزمان برفضه . وأن كان عرضي في الإلهان عرضا أوليا لا لشئ ، فهو محال ، فان الذي يوجد في الإلهان مما لا وجود له في الاميان ( ٢٨٨ ) هو الكتب المحال .

( ٢٨٥ ) كذلك ج ٢ ص ٧٤

( ٢٨٦ ) كذلك ج ٢ ص ٧٥ - ٧٦

( ٢٨٧ ) كذلك ج ٢ ص ٧٦ وهذه الآية من قسم التبيينات

( ٢٨٨ ) كذلك ج ٢ ص ٣٧ - ٣٨

٣ - ويورد في « ما بعد الطبيعة » ما يزيد بعض أجزاء هذه الأدلة السابقة وضوحاً ، مع التأكيد على أن الزمان وجودي ، وليس تصورياً نحنأ أو اختيارياً . يقول : فإن قيل إن الزمان ، والأزمنة تصوري في ذهن دون الوجود ، قيل انها لو كانت كذلك لما قابله الوجود بالصدق والكلب ، بل هي مدة يعرف العارفون ببساطة الانهالان ، تفهروا تقديرها فرسباً وجودياً ، فلا يساوى جزءها كلها ، فلا يقول عاقلان الساعة مثل اليوم ، والمتعرف في سرعة معلومة يقطع في مدة معلومة مسافة ما ، لا يستطيع أن يضاعفها (٢٨٩) في نفس تلك المدة ، وعلى العموم فالزمان ومعقوله اهم فسي الوجود والعقول من كل ما يعرف به ومنه ، « وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه في التصور ، وكما أن الوجود تنمر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتعلقه بلهنا ، فذلك الزمان ، فالزمان مقدار الوجود ، أولى من أن يقال أنه مقدار الحركة ، لأنه يقدر السكون ، والحركة والسكون يشتركان في الوجود ، وكذلك في الزمان . واعتبار الزمان كمية ، لا يدل على أنه فرسي لذهني ، لا وجودي ، فإن العظيم من الأجسام يزيد على الصغر جسمية لا كمية ، والكمية ، معقول تلك الزيادة بالقياس الى ذلك النقصان ، فالكمية معتبرة في الانهالان واللى في الوجود عظيم لا عظم كما أن اللى في الوجود محدود لا عدد ، وكذلك الزمان يقدر الوجود لا على أنه عرض فان في الوجود ، بل على أنه اعتبار لذهني لما هو الأكثر وجوداً الى ما هو أقل وجوداً ، وأناس في عهدهم يقولون : وجود دائم وغير دائم ، كما يقال في الجسم أنه طويل وقصير ، وزيادة الزائد ونقصان الناقص ليسا بمقدار مجرد ، بل بجسم يزيد وينقص ، وكذلك في الزمان ، بوجود بطول أو قصر . وإذا قال قلل : أطال الله بقاءه - فقد قال أطال الله وجوده ، فمن قال بصمود الزمان فقد قال بصمود الوجود ، والا فالزمان لا يكون له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها . وإذا كان الوجود لا يعدم كما لا يوجد ، فذلك الزمان ، وكل وجود له زمان خالفاً كان أم مطلقاً » .

وهنا يؤكد الفيداني على أن الله أيضاً له زمان هوقياس أو مقدار وجوده ، « والذين قالوا بذلك انسى بتجريد وجود الخالق عن الزمان هم الذين قالوا أن الزمان مقدار الحركة ، والخالق لا يتحرك فليس في زمان . وقد اوسعنا أن وجود كل موجود في مدة هي زمان ولا يتصور وجود لا في زمان . والذين جردوا وجود خلقهم من الزمان قالوا بأنه موجود في الدهر والسرمد ، بل وجوده هو الدهر والسرمد ، فظفروا للظ الزمان وما شبروا معناه (٢٩٠) .

أما أحكام الزمان عند الفيداني ، فهو عنده كم متصل بماهية ، منفصل في وجوده ، ولكنه ليس متصلاً في الوجود بمعنى المتصل المعروف في الكم المتصل ، لأنما انقضى منه فله عدم وما ياتي فلم يوجد بعد ، ولا يكون من العدم والوجود شيء واحد في الوجود ، فمن هذا الوجه هو ليس بمتصل إذ لا يزال الوجود بصله فصلاً بعد فصل الى ماضى ومستقبل ، وكذلك ليس هو بمتصل بل يتلو بصله بصلاً على الاتصال الذي لاوفله فيه ، فليس هو من نوعي الكم اللذين ذكرهما - بقصد معنى الكم المنفصل والمتصل منذ أرسطو وانابعه - وهو ليس بالحركة لما تقدم . ثم يورد المذاهب الثلاثة في الآن - آثار المذاهب - رابما - ، ويوفى للذهب اللرى في الآن ( أى أن الآن جوهر فرد لا ينقسم ، منه يتكون الزمان لأن الزمان منقسم ، ولا يتكون منقسم معاً لا ينقسم ودخل الزمان في الوجود دخول ما هو في السيلان ، بينا التصورات للرى يعزل لذلك . واستمرار الزمان على الوجود كاستمرار خيف يتغير على حد سبب بالعرض أو راسابة دقيقة يطف به خطأ ، والزمان مع ذلك ليس مكوناً من آفات ، ولا يقال أن الآن يوجد ويعدم ، بل الآن يوجد بالفرض والاعتبار ولا يتبين موجوداً في الزمان بالذات ، وبه يبقى الزمان الوجود كما لى الخيط حد السيف ، ولكن قائماً (٢٩١) في قار .

وأما المذهب الثالث عن الآن ، فهو بمعنى الدهر والسرمد ، اللى لا حركة أو تغير فيه ، وهؤلاء استلوا قول الفريق الثاني فالخ : كيف يقال من الزمان اللى لا يتصور وجود شيء الا فيه أنه لا وجود له ، بل له وجود اسبق وأحق من وجود كل موجود ، ولذاه بالقياس لا تنفي ذلك هو الدهر عوالمنا تبدله وتغيره بالنسبة الى التبدلات

( ٢٨٩ ) كذلك ج ٣ ص ٣٧ - ٤١

( ٢٩٠ ) كذلك ج ٢ ص ٧٨ - ٧٩

( ٢٩١ ) كذلك ج ٢ ص ٧٨ - ٨٠

الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم

التغيرات ، ولولا تبدل أحوال الوجودات طيه وبالتسبب إليه قد كان يكون دواما وسمدا واحدا . فان قيل ان الناس يشعرون بالزمن ونعمره الى ماض وحاضر ومستقبل بمجردة وفي أنفسهم ، وليس من جهة الحركات والتغيرات ، فطبيعة الزمان هي هذا التصرف ، اجاب اصحاب هذا الفريق : انما شعرتهم بتغير في احوالهم وان لم تشعروا بتغير في اشياء اخرى ، وكان وجودكم هو التجاز على الزمان والمهمل لا وجوده عليكم : ويقول البفادى ، ان الجميع متفقون على ان ماضى يتغير أو يتبدل فهو لا يدخل في الزمان ونسبته الى نسبة الازلية والسمعية . ويقول وهذه تسمية والاختلاف مع ذلك بقا الى فريقين : من قال ان الدهر واحد لا يختلف في ذاته والما يتغير بالنسبة الى التغيرات . ومن قال انه في ذاته متغير متصرف ، ونسبته الى التغيرات يسمى زمنا ، والى الازليات يسمى سمردا ونعرا . وواضح ان رأى البفادى هو الآخر ، لانه وجودى هنده ، يصاب كل موجود ، ولان ماغيته انه متصرف بلغنى الذى شرح عن نوع اتصاله وانفصاله .

ولا بد ان نقف عند هذا الحد ، ولكن مع اشارة الى ان البفادى يعالج مسائل اخرى في الزمان ، مثل اللانهاية والنهاية . ويذهب الى ان الزمان قديم ، لا بداية له . ويورد أدلة لذلك كما يرد على أدلة من يقول ببداية له . وكذلك يذهب في اقتصاصه للمذاهب المتكلمين ومن يقول ببداية وحدوث العالم ، ومن يقول بقدمه في الزمان ، أقول يذهب الى قدم العالم ( ٢٩٢ ) بالزمن ، وحدوده بالذات فقط . ودليله على قدم الزمان ، هو نفس دليل ارسطو ، عن استحالة تصور بداية للزمن ، اذ قبل ان البداية زمان . بالاضافة الى أدلته السابقة من اعتباره كالوجود في التصور ، مع ملاحظة انه لا يربطه ( ٢٩٣ ) بالحركة قديما او حديثا .

**ج - فخر الدين الرازى :** كنا قد ذكرنا نقله للمذاهب ، وراينا انه يفضل في كتاب « المباحث » رأى ارسطو بان الزمان هو مقدار الحركة ، ويرد على المذاهب الاخرى القائلة بانه جوهر او انه حركة الفلك ، او انه الفلك . وهو من المثبتين للزمان . ويقدم أدلة من ينكر وجود الزمان مع رد ابن سينا عليها ، ووقفه هو لصالح وجود الزمان ، كما يورد أدلة لايات وجود الزمان ، حجتان مع الشكوك عليهما ورد الرد على الشكوك ، وهما حجة المقدار ، وحجة الاب والابن ، وليس بإمكاننا في هذا البحث ان نتناول هذه الأدلة لاتساع الموضوع باكثر مما تحتمله هذه الصفحات . كما رأينا ان موقفه من الآن في كتاب « المباحث » ، لا يخرج عن تصور ارسطو للآن ، فليراجع في فرضنا للمذاهب فيما تقدم .

وكنا في فرضنا لمذاهب الملائكة ، رقم ( ٨ ) اشرنا الى قول الرازى عن الزمان ينقل التغيرات ، وتلصيل ذلك ما يلى : يقول التغيرات واصحاب « المباحث الشرقية » تنص في امر الزمان وتثبت في شرحه « ليعون الحكمة » للتشيع الرئيس بدليل الملائكة فقال في « المباحث ( ٢٩٤ ) الشرقية » بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من شكوك : واعلم الى ان ما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمأن من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب ، وما تكلف الاجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك مالا اطعمه في كثير من المذاهب وخصوصا

( ٢٩٢ ) كذلك ج ٢ ص ٨٠ فيما بعد ، وص ٨٨ فيما بعد وج ٢ ص ٢٨ فيما بعد ، وص ٤١ فيما بعد .

( ٢٩٢ ) كذلك ج ٢ ص ٨٢ ، ج ٣ ص ٤٨

( ٢٩٤ ) الرازى - للمباحث الشرقية - السابق - ج ١ ص ٦٤٧ ، وهو يذكره ليس بعد المذاهب ، بل في آخر منهج التكرين للزمان والنسب طبق الاصل .

في هذه المسألة . وقال في شرح (٢٩٥) « هيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك : ان الناصرين لمذهب ارسطاطليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التغلّب في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون ، والاقارب عندى في الزمان هو مذهب يوهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، ثم ذكر الاختبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمداً ودهراوزماناً . ثم قال : وأما مذهب افلاطون فهو الى المصالح البرهانية الحقيقية اقرب ومن ظلمات الشهيات ابعد بوعم ذلك فالعلم التام ليس الا من عندالله . وقال أيضاً موددا على مذهب ارسطاطليس : ان بداية العقل حاكميتان اله العالم كن موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي ، وأنه الآن موجود معه ، وأنه سيبقى بعده فلوكان لعاقب القليلة والمعية واليمنية بوجوب وقوع التفسير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال (٢٩٦) ، ثم ذكر في ذات الواجب الوجود ، وذلك لا يقوله عاقل ، فثنى لثمة لولا وقوع التغير في هذا الحادث لاستنع وصفالله تعالى : باقية والمعية واليمنية فنقول : قد جوزتم ان يكون الشيء محكوماً عليه بالقبليّة والمعية بسبب وقوع التغير في شيء آخر ، فلم لايجوز أن يكون الزمان كذلك ؟ وهذا قول الامام افلاطون فانه يقول : المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا العوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد ، وأما ان حصل فيه الحركات والتغيرات فيحصل لها قليبسات قبل مبديات وبعديات بعد قليبسات ، لا لاجل وقوع التغير في ذات المدة ، بل لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء (٢٩٧) .

وأما ما ينقله صاحب كشف اصطلاحات الفنون ، والذي يستنده محمد عبد الهادي أبو ريعة في ان الرازي يسيّر الزمان على معنيين : « امر موجود خرج للنهن يطابق الحركة في كونها بين سببة ونهاية ، ولاتيهما امر متوهم لا وجود له في الخارج ، والوجود في الخارج هو الان الذي يفسل بسببيلته وجريانه امراً مستمداً وهيباً هو مقدار الحركة » (٢٩٨) . فالاعلام هنا من معنى الآن ، كما أوضح في « المباحث » ، وكما اشرنا سابقاً عند نقل المذهب بعصّب الرازي . وكلام الرازي هنا جاء على لفظ مذهب ارسطو عن الزمان والان ، كما سنوضح في مذهب الاخير .

ويذهب محمد صالح الزركان الى أن الرازي لم يتظلمولفاً معينا في « المباحث القرشقية » ، وان كان ارسطيا في مشكلة الزمان في بعض المواضع منه (٢٩٩) . ويرى ان الرازي تحول من المذهب الارسطي الى المذهب الافلاطوني ماراً في فترة تردد ، فبعد المباحث ، نجده في فالملص يقول ان الاقارب عنده « انه لا معنى للزمان الا حصول بعض الحوادث مع بعض او قبله أو بعده » . ومثله في « تفسيره » حيث أوضح انه « عبارة من المدة التي يحصل

( ٢٩٥ ) لم استعج الحصول على الشرح ، اما كتاب ابن سينا نفسه فمتوفر ، طبيعياته ضمن تسع رسائل في الحكمة . القسطنطينية ١٢٩٨ ، الرسالة الاولى والاسماها الاخرى طبعت باسم : « هيون الحكمة » نشر بدوى . القاهرة ١٩٥٤ .

( ٢٩٦ ) يقصد الزمان والدهر .

( ٢٩٧ ) شيرازي . السابق . ص ١٤٥ - ١٤٦ .

( ٢٩٨ ) دائرة المعارف الاسلامية . مادة زمان . تعليق ابي ريعة . ج ١ ص ٢٩٩ فما بعد .

( ٢٩٩ ) محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية . دار الفكر . القاهرة ١٩٦٣

ص ٤٥٥ .

الروم في الفكر الديني والفلسفي القديم

بسميها القليبية (٣٠٠) والبعديّة » . ثم هلل المدول النهائي من مذهب أرسطو إلى افلاطون في « شرح عيون الحكمة » ، ويورد الزركان النص السابق الذي أوردناه عن الشيرازي (٧٧) وكذلك النص هذا المدول في آخر كتبه « المطالب العالية » ويورد المؤلف نص الرازي ، وهو لا يزيد عما سبق نقله عن الشيرازي « وشرح عيون الحكمة » ، ولكن الرازي يجب على شك وهو : كيف يكون الزمان جوهرًا قلبيًا بنفسه مع أنه شيء متناهي متجدد ؟ فيجبهم : لا نسلم بأنه متجدد بل هو ثابت ، والتغير لا يقع فيه بل في نسبتته إلى الحوادث التعاقبية بمقارنتها له ، كما أن الله مقادير لجميع الحوادث والتغيرات وذاته غير متغيرة . ويرى الكاتب أن الرازي بمدول القول لم يستطع أن يقدم جوابًا عن ما بقي من فرق بين الله وبين الزمان طالما هو جوهر بل لا يلحقه (٣٠١) انتهى

وإذا كان الرازي يثبت الزمان في « المباحث » مسج الفوار حيرته وتوقفه في حقيقة الزمان ، فإنه في « اللخص » سياتي مع فهمه للزمان — وهو فهم كلامي — يصرح بأن الزمان لا وجود له في الخارج ، بينما يقر بوجوده وجوهرته في « عيون الحكمة » « والمطالب العالية » .

وفي موضوع الآن وصلته بالزمان ينحو منحى أرسطائي « المباحث » ، كما سبق بيانه ، ولكنه في موافقه الكلامية ، التي يقول فيها بالجواهر الفرد ، يعتبر انزوا منقسمًا انقسامًا فعليًا إلى أجزاء لا تنجز أو أنات موجودة بالفعل . ويرى الزركان : أنه حتى في « المباحث » مع أخذه بمذهب أرسطو في أن الزمان متصل ، وأن الآن ليس جزءًا من الزمان ، يورد شكًا يفهم منه القول بالجواهر الفرد . ولكن الكاتب لا يكمل النص الذي يستدل به على خروج الرازي عن مذهب أرسطو وقوله بالجزء الذي لا يتجزأ حتى في مرحلة (٣٠٢) كتاب « المباحث » ، لأن باقي النص « في المباحث » يبين أن الرازي إنما يورد هذا الشك ملزم من يرى أنه في الشيء الاحدي الذات يقول المصنوع ( الانتقال من القوة إلى الفعل ) على التدرج ، فأورد الرازي هذا الشك ثم ختم النص بقوله « فالعاصل أن الشيء الاحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعتلًا هو البديل من الفتراهي التدرج ، وبالتالي الشك على ذلك بالجواهر — نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال أن حصوله على التدرج ، على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد الحقيقية إنما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر ، وأما على التطبيق ، فكل ما حدث (٣٠٣) فقد حدث بتمامه دفعة » .

وهناك مبحث يلح عليه الرازي هو قدم أو حدوث الزمان ، وهذا جزء من مشكلة حدوث أو قدم العالم وإيراده هنا مستحيل ، لأنه يستغرق أجزاء كبيرة لمطعم كتبه ، وكنته وعنا في كتابنا « حوار » أن نكلمه بإيراد مباحث من يتلو الغزالي في الوجود والقدم والحدوث وعسانا لنعمل .



**ب :- مذهب أرسطو وأتباعه :-** مذهب أرسطو : مذهب في الزمان واضح ، وهو يخصص له المقالة الرابعة من « السماع الطبيعي » ، الفصول من ( ١١ — ١٤ ) ، فيبدأ بدراسة نقدية للزمان ، وأدلة منكرية — كما يبين في عرض المذاهب بحسبه — ثم يعرف الزمان وما يتبعه من معنى الوجود في الزمان ، ومعنى الآن والوجود في الآن ، وحصول مشكلات تتعلق

( ٢٠٠ ) كذلك ص ٥٥ .

( ٢٠١ ) حذف الشيرازي قول الرازي « وأما مذهب أرسطو طاليس بأن الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلائل القاهرة لفساده . وأما مذهب افلاطون » ... كما في نص الشيرازي . الزركان ص ٥٦ .

( ٢٠٢ ) الزركان ص ٥٦ — ٥٧ .

( ٢٠٣ ) الزركان ص ٥٩ ونظر قوله عن « اللخص » ص ٦٠ .



بالزمن ، مثل انه واحد ، وانه قديم ، والاستدلال به ، على قدم العالم والحركة والمتحرك . ولا نجد معه الصعوبات التي نجدها مع افلاطون . ( ٢.٤ )

يورد ارسطو أولا شكوك نفاة الزمن وهي : الزمان منه ماضى وليس بموجود ، ومنه مستقبل ليس بموجود ، فالتركب منهما غير موجود . فاما الماضى فنقضى ، ولو كان شئ من الزمان حاضرا لكان هو الآن ، والآن ليس بجزء من الزمان لانه لو كان جزءا منه لفسده ، كما نقدر المسافة بالتراب ، ولا يمكن ان يقدمه لان الآن لا يعد له ، والزمان له بعد ، ولعل الآن ليس بموجود ، والدليل على عدم وجود الآن الذى يظهر انه الفاصلة بين الماضى وبين المستقبل ان هذا الآن هل هو واحد بعينه ثابت أبدا ام هو واحد بعد آخر ، فعلى الاول لكان ما وجد منذ الف سنة ، وما وجد اليوم من حيث هما في آن واحد بعينه ، مما يوليس أحدهما متقدما لصاحبه ولا متاخرا منه ، وان على الثاني أى ان بعد آخر ، فالكلام في اول ان منه هل هو باقالم فاسد ، ويستحيل ان يكون باقيا ، لان بقاؤه سيكون في زمان غيره ، لاحق له ، ونحن قلنا انه واحد بعد آخر ، وكذلك يستحيل ان يفسد ، لان فسادا لا يمكن ان يكون في وقته لانه في ذلك الوقت قد كان موجودا ، ولا ان يكون فسادا في الآن اللاحق ، لان الآن لا يتلو الآن كما ان النقطه لا تتلو النقطه ، وان كان لم يفسد في الآن الذى يتلوه ، فلماذا ان يفسد في آتات بينهما ، ولا يمكن ان يفسد في اول ان من هذه الآتات الفاصلة بينهما لنفس السبب ، فيكون بينهما آتات لا نهائية ويكون موجودا فيها ومهما ، وهذا محال . فلذا بطل ان يوجد الزمان في الماضى لانه لا يفسد ، او المستقبل الذى لم يوجد بعد ، أو في الماضى لاستحالة وجود الآن ، فالزمان لا وجود له ( ٢.٥ ) .

لم يتلو ذلك في التصرف على ماهية الزمان ، ما هو عوامة طبيعته ، ولا يقدم أدلة على وجود الزمان ، لانه بعين يذاته بشهادة الحس - كما يقول شارحاه يعنى بن عنبرابو على ( ٢.٥ ) الحسن بن السج - كما انه لا يرد على شكوك النفاة السابقة . وينقل ارسطو مباشرة الى ذكر المذهب فيه - وقد سبق ايرادها فيما تقدم عند ذكر المذاهب القديمة بحسب ارسطو رقم ( ثاسا ) - وهي ثلاثة : الزمان هو الكثرة نفسها ، أو انه دورة تلك الكثر ، أو انه الحركة باطلاق ، ودليل القائلين انه كثر الكثر ان جميع الاشياء في الزمان ، وجميع الاشياء في كثر الكثر ، فالزمان وهو كثر الكثر ، ولا يرد ارسطو على هذا بل لقول : ان هذا القول اسفل ( ٢.٧ ) من ان يحتاج الى البعث في استحالاته ولكن شراح ارسطو يوضحون المسألة كما يلي : « ان القول بان الزمان هو الكثرة نفسها فظاهر الفساد ، لان الزمان منه مستقبل ومنه ماضى ، والكثرة ليست كذلك ، فالكثرة ليست زمانه ، والزمان قواما باجزائه ، وليس قوام الكثرة جاء من قبل اجزائها ، لان الكثرة موجودة بجماعتها ، وجزء الزمان زمان ، وليس جزء الكثرة كثره . فاما القول بان الاشياء في زمان وان الاشياء في الكثرة ، فالكثرة زمان فالحصول في القدمتين واحد بالاجاب ، وليس تحصل

( ٢.٤ ) البياض . ١ ص ٥٤٩ - ٥٥٠ .

( ٢.٥ ) سنترعى ذلك مفصلا ، وللتفكير ان يرجع ايضا حول قدم الزمان والعالم منه :

Wolfson: The Kalam arguments for creation in Saadia, Averros, Maimonides, and St. Thomas. Saadia anniversary A.A.J.R. New York 1943 Vol. 11. p. 227.

ويقول ماجد فخري : ان الكونى يرى ان ارسطو يزن على قدم العالم مكس ما يدعيه موسى بن ميمون من انه لم يبرهنها ، بل حججه جدلية . انظر التفاصيل مع المصادر كقوله :

M. Fakhri: The Antinomy of the eternity of the world.  
Le museon. 66 Louvain 1953. p. 143 ff.

( ٢.٦ ) استمنا في هذا اللهم بكلام ارسطو وشراحه . ١ ج ٤٠٤ . تعليم ١٩ فصل ١٠ . ٢١٧ ب - ص

٤٠٤ - ٤١٠ .

( ٢.٧ ) تعليقه ص ٤١٦ ج ١ .

الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم

نتيجة من موجبتين في الشكل الثاني . وأيضا فإن الاشياء في الكرة على أنها في مكان ، وفي في الزمان ، لا على هذا الحد. والوسط في القدمين ليس هو على حالة واحدة (٣،٨) عند الطرفين .

وستجد هذه الردود ، عند من تلا أرسطو ، كلفاردوا على فرضي ان الزمان هو كرة اكمل .

واما ان الزمان هو حركة اكمل فرد أرسطو : « ان جزء الدورة أيضا زمان ما ، ليس جزء الدورة دورة .... وأيضا لو كانت السموات أكثر من سماء واحدة لكان الزمان سيكثر على مثال واحد - حركة أيها اتفق وكانت (٣،٩) تكون ازمان كثيرة مما « مع ان ارسطو ايان فيما تقدم ان ازمانا كثيرة لا تكون مما ، مثل يوم ويوم ، بل يكون يوما بعدد يوم ، لا انا ، الا اذا كان احدهما اعم مثل ان السنة تشمل الشهر ، وهو (٣،١٠) معها او فيها .

واما ان الزمان ليس هو حركة على الاطلاق ، فالحال الحركة تخص المتحرك والكان اندي فيه المتحرك ، والزمان يخص الكل . وأيضا ، فإن الزمان لا يخص الحركة والتحرك بل والسكان أيضا ( بكل مكان وعند كل شيء ) . كما ان التغير والسعة والبطء بعدان بالزمان ، فالسريع هو مكان حركة كثيرة في زمن قصير ، والبطيء هو ما كان حركة يسيرة في زمن طويل : ولو كانت الحركة هي الزمان لا يمكن ان يصعد الزمان بالزمان كما يمكن تحديد الحركة (٣،١١) بالزمان ، وهو ملا يجوز . ثم اذا انتهى من الرد على الناهب بين راي (٣،١٢) هو ، وابتداء يقول ان الزمان لا يلهم بدون تغير وحركة ، وذلك انما هي لم تغير ، او تغيرنا ونحن لا نشعر لم نلظ انه كان زمان ، كحال اهل الكهف لا يشعرون اذا انتهوا من نومهم بمعنى الزمان عليهم وهم نيام ، فيسيرون لان التقدم لنومهم الى الان التالي له ويجعلونها واحدا ويرفون ما بينهما ، لانهم لم يشعروا به ، وكما انه لو لم يكن الان مختلفا ، بل كان واحدا ، لم يكن زمان ، نتوهم انه ليس زمان ، والعكس صحيح ، فاحيانا نستدل كذلك ان كان مختلفا ، لم لم نشعر به ، لم يظن ان مابين الاثنين زمان ، وهذا ما يحصل عندما لا ننتبه لتغير فينا على تغيرنا متى فلننا ان زمانا قد حدث ، واحيانا نستدل على حدوث الزمان ، اذا حدث في انفسنا غرب من الحركة، والنتيجة ، اذا صح ان الزمان ليس حركة ، فانه شيء ما للحركة (٣،١٢) في خارج عنها .

لم يبين أرسطو بعد ذلك كيف يكون الزمان تابعا للحركة ، فيقول ان التحرك من شيء الى شيء حركته يوهذا الذي بين الشيئين ظم في مقدار متصل ، اجزأؤه ثابتة ولذلك له وضع ثابت ، ولا كان القدر متصلا صارت الحركة عليه متصلة . ويظهر اتصال الحركة في الحركة المكانية أكثر من سائر الحركات ، فالاتصال هو أولا للزمان ، وهو للحركة من قبل القدر . والمتصل او القدر فيسبقتهم ومتأخر وأول ولان ، فواجب ذلك أيضا في الحركة على قياس القدر ، وكذلك يكون للزمان متقدم ومتأخر ، لانه يتبع الحركة والقدر . ولكن معنى الزمان لا يتوهم من الحركة الا عندما نتوهم فيها التقدم والمتأخر ، لانا نقول عندما ان مابين التقدم والمتأخر من الحركة زمان . ولذلك متى كنا نحس الشيء كانه في الآن واحد ، ولم نشعر في الحركة بالتقدم والمتأخر ، او كنا ننصه كواحد بينه الا انه لشيء ما متقدم ومتأخر ، لم نلظ انه حدث زمانا اصلا اذ ليس ثمة حركة بين اثنين بالفعل ، ومتى احسنا بالتقدم والمتأخر فينبعث نقول ان لمة زمانا . « فالزمان هو عدد الحركة من قبل التقدم والمتأخر » . فليس الزمان اذن حركة ، بل هو عدد لها لا بمعنى العدد الذي به يعني بل بمعنى العدد الذي يعد بالعدد ، فالزمان عدد للحركة

( ٢٠٨ ) الطبيعة . ج ١ تعليم عشرين . فصل ١١ . ٢١٨ ب ص ٤١١ - ٤١٢ .

( ٢٠٩ ) يحيى وابو علي ، تعليق ص ٤١٦ ج ١ .

( ٣١٠ ) كذلك ٢١٨ ب .

( ٣١١ ) الطبيعة : ٢١٧ ب . ص ٤٠٦ ج ١ .

( ٣١٢ ) الطبيعة . ج ١ ٢١٨ ب - ص ٤١٢ - ٤١٣ .

( ٣١٣ ) الطبيعة . فصل ١١ ، ٢١٨ ، ص ٤١١ فما بعد

بمعنى الشيء المحدود منها والذي هو قابل للحد منها ولم يعد بعد (٢١٤) ويضع أرسطو كما يوضح يحيى بن عيسى أن الآن بعد الزمان وضعاً ، لأنه في الواقع لا يجوز عدده « أن يتركب الزمان من أجزاء ، لأنه غير ممكن أن يتسالى الآن ، لأن المتتاليين هما مالا يكون بينهما شيء ليس من جنسهما ، وإنما تعد الزمان بـ « الآن » على أنه فيما بين الاثنين ، لا على أنهما الآن ، لكن على أنهما زمان ، وكذلك قال أرسطو : ولنضع ذلك وضعاً ، اعني أن الزمان يكون بين الاثنين ، فإنه يبين في المقالات الأخيرة أنه لا يجوز أن يتركب عظم ممالاً ينقسم » . وهذا هو معنى قول أرسطو في نهاية الموضوع المذكور « فاما الزمان مما كله فواحد بعينه بولذلك الآن واحد بعينه متى كان ، إلا أن وجوده يختلف ، والآن مقدار الزمان من جهة أنه يحدده (٢١٥) بالتقدم والتأخر » .

ثم بين أرسطو بعد ذلك أن « الآن » من جهة واحدة بعينه ، ومن جهة أخرى أنه ليس واحداً بعينه ، وذلك أن من جهة أنه في آخر بعد آخر (٢١٦) فإنه مختلف - ويشريحي ذلك فيقول : هو مختلف بأن يكون قبل أو بعد ، والا فهو في الواقع كلها واحد أي هو في الحركات كلها واحد ، أي هو واحد في الموضوع ، وكذلك الزمان الذي يتولد منه واحد (٢١٧) . ويفهم أرسطو الزمان على معنى الآن الذي هو يفصل المقدار المتصل أي الزمان المتصل ، والآن الواصل ، أو السبيل . وعلى حد تعبير الرازي فخر الدين في « مباحثه » : الآن إما أن يفرض على أن حصوله فرع حصول الزمان ، وإما أن يفرض على أن حصول الزمان فرع على حصوله ، والآن على المعنى الأول هو الذي إذا وجد الزمان لم يفرض فيه حد وفصل ، فإنه يكون ذلك الحد فرعاً للزمان وهو الآن . وهذا النوع من الآن ليس وجوده في الزمان - الذي هو كم متصل - وجوداً بالفعل بل بالقوة والفرض . وبين ذلك « أن الزمان مقدار متصل وكل مقدار متصل فإنه يكون قابلاً للتقسيمات الغير المنتهية علماً ستعرف ، وذلك للتقسيمات لا تكون موجودة بالفعل ، بل هي إنما تحصل منذ أحد أسباب ثلاثة : الأول القطع والثاني اختلاف الفرض - والثالث التوهم . ( فنقول ) أنه ينتج حصول القطع في الزمان لما عرفت أنه يستحيل أن يكون للزمان بداية ونهاية والقطع ، فإذا يستحيل أن يكون له - أي للقطع - حصول بالفعل ، بل حصوله إنما يمكن على أحد الوجهين الآخرين ، وذلك إما بموافقة الحركة حداً مشتركاً غير منقسم كبدا طوع أو كره ، وإما بحسب فرض الفرض . ثم ليس شيئاً من ذلك أحداث فحصل في ذات الزمان نفسه ، بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الأمور كحصول الانقسام في الجسم : أما بسبب اختلاف الأجزاء النسبية مثل اختلاف موازين أو مماسين ، وأما بسبب الفرض والتوهم « (٢١٨) أما الآن الذي يتفرع على حصوله حصول الزمان ، فهو أن المسافة والحركة والزمان أمور متطابقة ، والأمر الموجود في الخارج منها هو الكون في الوسط ، وهذه تعمل بسببها الحركة بمعنى القطع ، وأما المسافة فإن النقطة تفصلها بسببها ، وكذلك الزمان ببلعه الآن بسببها . والآن هنا ، وأصل لا فاصل ، وهذا الآن الفاصل للزمان بسببها ، غير الآن الذي يفرض في الزمان بعد حصول الأخير (٢١٩) ، والآن الواصل يتجدد باستمرار الحركة ، فالزمان ماهيته قائمة في « الآن » وهو متصل بواسطة الآن الذي يصل الماضي بالمستقبل ومقسم بحسب الآن بالقوة . وإذا قسمنا الزمان بألوه حصل لنا الآن من النوع الأول ( الفاصل ) ، وكان الآن بداية جزئية ونهاية جزء ، فالآن على الاعتبارين ليس جزءاً من الزمان ، كما أن النقطة ليست جزء الخط ، لأن أصغر الخط خطاً نقطة ، وأصغر (٢٢٠) الزمان زمان لا أن ، لأن الآن غير

( ٢١٤ ) كذلك ص ٤١٥ ، ٢١٩ ، ٢١٩ .

( ٢١٥ ) الطبيعة . تعليم ٢١ ، فصل ١١ ، ٢١٩ ، ٢١٨ فما بعد .

( ٢١٦ ) الطبيعة ٢١٩ ، ب ١٠ - ١٢ ص ٤٢٠ .

( ٢١٧ ) كذلك ، ٢١٩ ، ب ١٢ ، ص ٤٢١ .

( ٢١٨ ) كذلك ص ٤٢٧ ، وفقران يمدى ص ٦١ فما بعد .

( ٢١٩ ) في الأصل : العرضين ، وبقية الكلام تدل على تصويبنا

( ٢٢٠ ) الباحث ج ١ ص ٦٧٠ - ٦٧١ .

منقسم ، وقد قلنا ان الزمان متصل ، فهو قابِل للتقسمة divisible . ولكن الان بمعنييه ، الذي هو نقطة الاتصال ، ونقطة الفصل بين الماضي والمستقبل ، يدور منقسم . ولو ان له بعدا وامتدادا ككل ينقسم اجزاء بعضها ماضى وبعضها مستقبل ، فلم يكن حاضرا ، ولا اي جزء منه . وهنا مع ان الان جزء من الزمان فانه يختلف عن بقية الزمان بانه غير منقسم . ومع انه يفعل الماضي عن المستقبل ، فانه ينسب كليهما والا لما كان الزمان متصلا . فلان نهاية وبداية للزمان ، وليس للزمن الماضي ( ٢٧١ ) ، فهو نهاية للزمن الماضي ، وبداية للزمن المستقبل ( ٢٧٢ )

وبلغي الرازي الصواب اخرى على هذه المشكلة من وجهة نظر ارسطية فهي فصل : كيف بعد ان الزمان يقول : « قد مررت ان الزمان متصل واحد ، والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى ، والتجزئة انما تحصل باحداث فصول في ذلك المتصل ، فان الفصول اذا حدثت في المتصل صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشرى من اجزائه كالخط الواحد اذا اردت تعديده فلا بد وان تفرسه في نقط حتى يصح الخط بسبب ذلك منقسما الى اجزاء فيصير بعد كل ذلك الخط باحد تلك الاجزاء ، فالنقطة تكون عاده للخط ، لانه لو لا حصول تلك النقطة لما حصل التعديده ، فكلت الاقسام عاده للخط . ( واذا عرفت ) فكل الخط فتصور مثله في الزمان ، فان الزمان اذا فرض فيه انه ينقسم الى جزاين : احدهما متقدم والاخر متاخر ، فتعديده الان للزمان ، تعديده الخط للخط ، وتعديده الجزء المتكامل او الجزء المتاخر للزمان تعديده اجزاء الخط لذلك الخط . ( واعلم ) ان الان فاصل للزمان باختيار ، وواصل له باختيار آخر ، اما كونه فاصلا يفصل الماضي عن المستقبل ، واما كونه واصل ، فلاله حد مشترك بين الماضي والمستقبل ، ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل . ( ويحجب ) ان يعلم انه من حيث انه فاصل يكون واحدا باللات ، والثين من حيث الاختيار ، لانه اذا اخذ من حيث هو ينقسم الزمان الى الماضي والمستقبل كان نهاية للماضي وبداية للمستقبل ، ومعلوم كونه نهاية مقار للمعروف كونه بداية . فقد حصلت الاثنية في الاختيار ، وان كان هو في ذاته واحدا ، واما ان اعتبر من حيث انه واصل فانه يكون واحدا باللات وواحدا بالاختيار ، لانه باختيار انه واحد يكون مشتركا ( ٢٧٣ ) بين الجزاين » .

والان ليس جزءا حقيقيا من الزمان ، بل يقع خارجه ، لا ان اعتبرناه بمعنى الفصل ، ولا ان اعتبرناه بمعنى الصاد ، او واسطة العد ، لانه في الحالتين غير منقسم ، ولا يتكون منقسم مما لا ينقسم ، او ماله بعد مما ليس له بعد ، وان كان الان باعتباره في مجرى الحركة المتصلة ، اي كعمود في الحركة ، يمكن اعتباره زمنا ، ولكنه في هذه الحالة ليس اتنا لا ينقسم ، وهو المعنى الحقيقي للآن عند ارسطو ، بل جزءا مشتقا من الزمان يرتبط ما قبله وما بعده . وليس ها هنا قطع او فصل ، بل تثبيت على مجرى الحركة ، بفعل التجزئة فيها ، يساعد اللحن على فهم تتابع الحركة والقبل والبعد فيها في الزمان المتساوق معها . ( ٢٧٤ ) ولذلك فليس كمة مشكلة هنا ، بالمعنى الثاني ، اذا كان الان غير منقسم ، وغير ممتد ، ولا يمكن ان تكون فيه حركة ، او تكون ، لانه اذا فرضنا فيه حركة بسرعة معينة ، تقطعه في زمن معين ، فان زدتنا في السرعة ، فقطعت في اقل من ذلك الزمن ، وهذا معناه تقسيم الان ، واذا كان يمكن فيه ان يسكن وان يتحرك متحرك او ساكن ، وهو حد بين اثنين « فان الشيء الواحد المتحرك من الان سيكون متحركا وساكتا معا ، متحركا يوصله في نهاية احد الزمانين وساكتا يوصفه عند بداية الآخر ، وهذا خلق واضح » ( ٢٧٥ ) ، القول اذا كان الان غير المنقسم ، هذا حاله ، وكان الزمان مركبا من اثنتين ، والاتات كل منها لا يقبل ان يوجد فيه حركة ، فالنتيجة استعانة ان تم الحركة في الزمان . القول ، ليس هنا مشكلة من هذا النوع ، لان الان ، في التقسيم ، بل

( ٢٧١ ) البياحث ج ١ ص ٦٧٠ .

( ٢٧٢ ) يوسف كرم - يونانية - ص ١٤٤ .

( ٢٧٣ ) ولقسنون - السابق - ج ٢ ص ٢٢٧ .

( ٢٧٤ ) Great Ideas — op. cit. p. 897 وقانون ببغوي - ص ٦٢ - ٦٣ .

( ٢٧٥ ) البياحث ج ١ ص ٦٧٥ - ٦٧٦ وقطر حول نصوص ارسطو ٢١٩ ب - ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٨ - ٢٢٩ .

حي بمعنى التتابع الحقيقي لآفات ، ليس جزءاً من الزمان عند أرسطو ، لأن الزمان ، كم متصل واحد ، مثل الحركة تماماً . وهذا هو فهم من سبق وذكرناهم من لفهم ومعتلين . ولكن بدوى يشير مشكلات ويستنتج استنتاجات عليها ، لا اتفق معه فيها . وبدوى متردداً فيها ، ثم ينسب هذا الموقف لأرسطو نفسه . فهو بعد أن يشير المشكلة اعلاه . ينتهي الى تقرير ما قرأناه : وهو أن الآن عند أرسطو « لا يوجد في الزمان بمثابة جزء منه ، بل يوجد خارجه » ، (٢٢٦) ويقول بدوى : وخارجه ، قد نفهم بمعنى النهر والسرمد عند افلاطون ، والآن هنا ينسب الى وجود أبدي أزلي ، وتكون في جو افلاطوني خالص . وأما نفهم « خارجه » بمعنى أن الآن بوصفه وسيلة المد ، يوجد خارج الزمان ، اعني في النفس العادة ، فالآن تصور ذهني وهمي مجرد ، ويكون وجود الزمان كما لهذا التفسير متوقفاً على وجود النفس ، وهذا حل مثالي - من المذهب المثالي لا الاثلاث - للمصالة (٢٢٧) . ويقول بدوى : أن أرسطو يصرح « بأن الزمان متوقف على من يعد وهو النفس » ، ولكن أرسطو يتخلص من الوقوع في هذا الشك بأن الحركة ، يمكن أن تكون دون النفس ، ودون المادة ، والتقدم والتأخر في الحركة ومن حيث أنه قابل لأن يعد ، يكون الزمان . ومعنى هذا عند بدوى أن أرسطو على عكس محاولة بعض المؤرخين تقريبه من المثاليين المعتدلين مثل كنت ، لا يرى ذاتية الزمان ، بحيث يؤول « بأن الزمان لا وجود له إلا بالنفس » وبالتالي ، بالنفس » . (٢٢٨)

وكل هذه الاستنتاجات سليمة وموفقة ، على أن نفهم أن الآن الذي هو خارج الزمان ، ليس أن الافلاطون ولا تعلق لنا به ، مع زمان أرسطو الطبيعي . ولكن بدوى ما يلتفتان ينتج اتجاهاً مشككاً ينتهي به الى أن فكرة « الآن » بقيت فلسفة كل الشموسى « وفكر أرسطو عنها متردد بين أن يجعل الوجود الحقيقي للزمان في الآن ، وبين أن يدع الآن خارج الزمان . ولكنه الى الوضع الأول أقرب . » ويستشهد بدوى بأبي البركات ، - انظر معالجتنا له ، فيما سبق ، - والزمان يقف الوجود بالآن ، فلو أن الآن لا دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله « ، ويسوى بدوى هنا بين العناصر الذي هو أحد اجزاء الزمان الثلاثة مع الماضي والمستقبل ، وبين الآن ، لم ينتهي الى أن أرسطو يعتبر الزمان مجموعة آتات متوالية ، ثم يستند على افلاطون في تصوره للآن ، بمعنى أنه الشيء الحقيقي وحده ، رغم أنه لحظة غير متوقفة ، والوجود السرمدى والواحد والصور توجد على كل ما هو أزلي أبدي فيها . وقد سبق أن ذكرنا هذا النص كاملاً ، فيما سبق ، عند معالجتنا لفكر بدوى عن الافلاطون ، وبدوى هنا يميل وبلااستناد الى هيدجر الى فهم ، الآن « عند أرسطو بمعنى العاصر المستمر ، بل بمعنى الآن عند افلاطون نفسه ، اعني الدهر والسرمد والثبات ، على « الحضور » ، أو « العاصر ، الفعلي من كل حركة » ، وبالتالي من كل اجزاء الزمان المادية على الحركة ، وهي التقدم والتأخر ، أو الماضي والمستقبل ، والسرمدى هي الحضور الدائم ، فمن الطبيعي أن يقال أن السرمدى في الآن ، ولذا كان الزمان مكوناً من آتات متوالية ، فالوجود الحقيقي فيه وجود حاصر باستمرار ما دام موجوداً في الآن ، وهذا في الواقع ما تنبأ اليه زينو الأيلي في حجة السهم وحجة القمب على وجه التخصيص . ولم يستطع أرسطو ل ردده عليه أن يجتاز هذه العقبة الكلاسيكية ، اعني الآن . وطالما كنا نقسم الزمان الى آتات متوالية ، فصحيح زينوون ستظل قائمة على الدوام لن ينال منها أي نقد : و« اذا اردنا أن نتخلص من نتائج هذه الصحيح ، فليس أمامنا إلا أن نرفض اولاً هذا الافتراض الاصلي ، وهو أن الزمن مكون من آتات متوالية » (٢٢٩)

**وملاحظاتنا باختصار الى جانب ما تقدم : ١ -** أن هناك نوعين من السرمدية ، الثابتة ، فوق الزمان ، هي الدهر وهي خاصية ما لا يتحرك مثل النموذج عند افلاطون ، أو الله عند معظم اللاهوتيين - كما ستوضح - بل وعند أرسطو نفسه ، كما سنشير ، و سرمدية ، ماهو متحرك

( ٢٢٦ ) هذا ما يفهم من النصوص ٢٢٥ ، ٢١ ، ٢٢١ ، وخرجهما .

( ٢٢٧ ) بدوى - السابق - ص ٦٤ .

( ٢٢٨ ) كذلك ص ٦٧ .

( ٢٢٩ ) كذلك ص ٦٧ .

دائما ، على الدور او على الاستقامة ، وهذه السرمدية زمان ، لا دهر ، وهي قرينة الحركة والمتحرك ، والان فيها ، ليس كالان هناك ، فالان هناك آن ممتد ، ان صح التعبير ، ومع ذلك لا ينقسم ، لانه مدة وجود الله مثلا ، من دون تغير أو حركة . واما الآن في السرمدية الثابتة ، فهو تعبير عن استمرار التغير ، والتصرم ، والتجدد ، فالحاضر يصير ماضيا ، والمستقبل يصير حاضرا . وهذا التعبير متفق عليه باجماع المذاهب كما رأينا . ٢ - الزمان عند ارسطو متصل بسبب اتصال الحركة ، وهذه بسبب اتصال العظم ، والوهم هو الذي يصوره هذه آتات متوالية ، او نقاطا متصلة ، او اجزاء حركة متلاحقة . وفيما تقدم توضيح كاف لهذا .

فأرسطو اذن لا يعتبر الزمان الموضوعي ، الذي هو مع الحركة ، اقول لا يعتبره مكونا على الحقيقة ، لا من آتات غير منقسمة ، ولا من آتات منقسمة لا متوالية ، ولا غير متوالية ، ولكنه يعتبر مجرى الزمان ، كانه آن سيال ، كما نتوهم الخط ، نقطة سيالة . ٣ - وبذلك لا يعود من معنى للقول انه لم يجتزأ ويستطيع التخلص من حجج زينون ، بل العكس هو ما نجده عنده ، حيث حلها : بان نيه على ان الزمان متصل ، وان قبل القسمة بالقوة او بالوهم . (٣٣٠) ان الحركة ، والزمان عند ارسطو ، فعل واحد ، وشيء واحد متصل ، وقد قال ان تصور وقفات في مجرى الزمان هو بالتوهم لان الحركة والزمان لابتدايهما ولا نهاية - وقد سبق - ٤ - ومعنى ذلك ان تشكك بدوي في ان ارسطو مرة بضع الآن خارج الزمان ، ومرة يعتبر وجوده في الآن . وان ارسطو الى الثاني أقرب ، تشكيك ليس في محله .

نعود الآن الى بقية تصور ارسطو للزمان وقد انتهينا من علاقة الآن بالزمان عنده (٣٣١) ، وعلاقة بالحركة . **ثما صحح ان الزمان عنده مقياس الحركة لانه عندها ، فصحيح ايضا ، ان الزمان يحدد بالحركة ايضا ، مثل ان نقول : زمان كبير ، و زمان يسير ، اى زمان كثير لان الحركة كثيرة . وكذلك كل منهما يقدر المقدار ، ويقدرهما المقدار . (٣٣٢)**

**ثم يبحث معنى ان وجود الشيء في الزمان ، وكيف يقدر الزمان بالحركة وهو ليس من جنسها ، والمقدر يجب ان يكون من جنس المقدر ) وحل ارسطو لمسألة التقدير هذه ، وهو ان الزمان يقدر شيئا من الحركة ، مثل حركة يوم ، ثم يقدر باقى الحركة بها . فان قيل : ها هنا ايضا قدر الزمان بالحركة - اى حركة يوم - وهو ليس من جنسها ، اجاب ارسطو بانه لا يشترط ان يكون العاد في المحدود ، بل قد يكون مفارقا وليس من جنسه ، مثل الذراع العاد للحبل ، وقد يكون من نوعه مثل جزء من الحبل ، ثم يعد الحبل به . والعدد الذى في النفس ليس هو من جنس المحدود . واجيب ايضا بان الزمان يعد بالحركة من حيث هو وهو متصلان ، فهما من هذا الوجه متجانسان .**

( ٣٣٠ ) بدوى ص ٦٨ .

( ٣٣١ ) كذلك ص ٧٢ - ٧٤ .

( ٣٣٢ ) الطبيعة ، ج ٢ . المقالة السادسة ، الفصل الثانى والتاسع ، والمقالة الثامنة الفصل الثامن ، ويوسف

كرم - ص ١٤٢ .

**وأما كيف تكون الأشياء الزمانية في الزمان** ، وكذلك الحركة في الزمان فيمعيين ، الأول أن وجود الحركة أو الشيء مع وجود الزمان ، وهذا باطل ، لأن وجود الشيء مع الشيء ، لا يعنى أنه فيه ، فإن السماء موجودة مع حبة الجاروس ، وليست هى فى الحبة : والمعنى الآخر هو أنه - أى الشيء أو الحركة - فى الزمان على أنه - أى الزمان - يعده كما يقال ان الشيء (٣٣٣) فى العدد وهو وجوه ثلاثة . ولما كانت الحركة فى الزمان على أنه عدد ، والعدد يشمل المعداد ، وجب أن يكون الزمان العام المطلق أهم من كل زمان لشيء شيء ، وأرسطو هنا يهدف للوصول الى مقياس للزمان عام ، هو الحركة الكلية ، التى تشمل كل زمان جزئى وكل حركة جزئية ، أو هذه تقاس بها .

ولما كان الزمان يعم الشيء ، وأهم ، لم يكن الزمان للأشياء السردية ، لأنها على ويرة واحدة ، ولأن الشيء فى الزمان إنما يكون على معنى أنه يعده بالمتقدم والمتأخر ، وبعد ابتداء كونه أو وجوده الى انقضاءه ، وهذا المعنى غير موجود فى الأشياء السردية (٣٣٤) .

وكما أن الزمان مقدار الحركة فهو مقدار السكون ، لأن كل سكون فى زمان ، وذلك لأن الزمان ليس هو حركة بل عدد الحركة ، وقد يجوز أن يكون السكون موجودا فى عدد الحركة ، وليس كل غير متحرك ، فواجب أن يسكن ، بل ما كان من شأنه أن يتحرك ، إلا أنه قد عدم الحركة والزمان يقدر المتحرك من جهة ما هو متحرك ، ويقدر السكون من جهة ما هو ساكن . وهو يقدر السكون بواسطة الحركة ، كان يقدر الحركة باليوم ، ولذلك فإن ما ليس يتحرك ولا يسكن فليس هو فى زمان . فإن الزمان لا يعدها لأنه إنما يعد الزمان ما تعدُّ حركته وسكونه ، وهذه الأشياء ليس لها حركة ولا سكون ، وكذلك ما ليس بموجود فليس فى الزمان . ويفصل أرسطو احكام الموجود واللا موجود فى علاقتهما بالزمان (٣٣٥) .

ثم بحث بعد هذا علاقة الزمان بالنفس من وجهين : الأول لماذا يرى الناس الزمان فى كل شيء ؟ ، ويجب ، لأن الزمان عدد الحركة والسكون ، وهذه الأشياء هى اما متحركة ، واما ساكنة . والوجه الثانى : هل ان لم تكن نفس لم يكن زمان ؟ وإجاب : لا يكون زمان لسببين : الأول وهذا حسب تفسير يحيى بن على لأن الزمان معدود ، والنفس عادة ، وما لم تكن النفس لم يكن العاد ، فلا يكون المعداد ، والثانى : أنه اذا لم تكن النفس الناطقة أصلا لم تكن حركة ، لأن ما يحرك غيره ويتحرك بذاته هو النفس ، واذا لم تكن حركة لم يكن زمان . والتفسير الثانى فى رأى زائد فان أرسطو لم يقل به فى هذا النص ، بل قال : بعد ان اثار السؤال السابق : اذا كان ليس شيء من شأنه أن يعد السابق : «اذا كان العاد» - النفس - غير موجود لا محالة فالذى يعدُّ أيضا غير موجود . . واذا كان ليس شيء من شأنه أن يعد سوى النفس ،

( ٣٣٣ ) يعود أرسطو الى الآن فى الفصل ١٢ ، ٢٢٢ - ٢٢٢ ب ص ٢٢٢ فما بعد حيث يبين نوعين من « الآن » : أن لا مرعى له بمعنى الحال ، وأن له مرعى ، بمعنى الزمان مثل متى ، وهو لا ، والساعة وقبيل ، فى علاقتهما كمضى قريب أو مستقبل قريب من الآن الطاهر .

( ٣٣٤ ) الطبيعة ج ١ . تعليم ٢٢ ، فصل ١٢ ، ٢٢٠ - ٢٢٠ ب ص ٢٢٠ - ٢٢٠ ، ٢٢٧ .

( ٣٣٥ ) ( ٢٢٥ ) وأزيد من التفصيل راجع النص والشرح - الواضع أعلاه . ص ٢٥٠ ، ٢٥٢ .

الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم

ومن النفس : العقل ، فغير ممكن ان يكون الزمان موجودا اذا لم تكن نفس (٢٣٦) موجودة .  
وواضح ان تفسير يحيى متأثر بمؤثرات افلوطينية محدثة (٢٣٧) . على ان ارسطو يحتفظ للزمان بموضوعيته ويستبعد ذاتية الزمان ، بقوله بعد النص السابق مباشرة : « اللهم الا من قبل ذلك الشيء الذي متى كان موجودا كان الزمان موجودا من غير ان تكون نفس ، وان المتقدم والمتأخر انما هما في الحركة ، وان الزمان انما هو هذان - المتقدم والمتأخر - مما هما معدودان » (٢٣٨) .  
وكما يقول يحيى بن عدي يكون بذلك ابطال ان يكون الزمان غير موجود (٢٣٩) اذا لم تكن نفس ، من قبل الموضوع وهو الحركة ، فان الموضوع للقبل والبعد ليس هو شيئا سوى الحركة ، والزمان ليس هو شيئا غير القبل والبعد الذي للحركة « (٢٤٠) فالقبل والبعد الذي للحركة ليس من قبل النفس ، ولا متوقفا على عاد ، والقبل والبعد هما الزمان ، فالزمان غير متوقف في وجوده على النفس .

واذا كان الزمان عدد الحركة ، والحركات كون وفساد ، ونقله الخ ، والنقلة أو المكاتبة ، مستقيمة ودورية ، فالزمان عدد أي حركة منها لم قد تكون حركتان مما مثلا شيء يتحرك في المكان وهو في الوقت نفسه ينمو ، فكيف يكون الزمان للحركتين وهل هما زمانان ؟ ويجب على هذا ان الزمان باعتباره عدد ، هو واحد ، للحركتين معا ، واختلاف الحركات ، ان كانت معا ، لا يوجب اختلاف الزمان لها . ويجب ان يكون القياس ، اصغر شيء من جنسه واعرفها ، الحركات واطهر الحركات دلالة على الزمان هي النقلة ، والدورية منها على الخصوص لانها مستوية ليس فيها وقوف ولا اختلاف ولا رجوع ، وكذلك جرت المادة ان الامور جارية على الدوائر ، وفي هذه دلالة على ان الزمان يقتصر بالحركة على الاستدارة ، والحركات المستديرة ، بعضها سريع وبعضها بطيء ، واسرعها حركة كرة الكواكب الثابتة وهي اصغر الحركات اذ كانت تقطع زمنا اسرع ، ونحن قسمنا الزمان الذي تعدده الحسرة المكوكبة (٢٤١) الى اربع وعشرين ساعة (٢٤٢) .

وقبل ان نختم نقول ان بنسى يورد بعض التعاريف الارسطية ومنها التعريف المذكور سابقا والشائع عنه : انه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر . ويقول بنسى ان افلوطين اثر تعريفا لارسطو هو ان الزمان مقدار الحركة ، (٢٤٣) وهناك تعريف آخر رفضه الارسطيون :

( ٢٣٦ ) هذا عن شرح يحيى بن عدي ص ٤٥٢ .

( ٢٣٧ ) الطبيعة ج ١ فصل ١٢ ، ٢٢١ ب - ٢٢٢ أ ص ٤٥٧ - ٤٥٨ .

( ٢٣٨ ) كذلك ٢٢٣ أ ٢٥١ ص ٤٧٣ .

( ٢٣٩ ) يوضح بنسى ان الاسكندر الارودي ولا بهسميليوس اولا كلام ارسطو بهذه الصورة التي نجدها عند

يحيى أملا - من بنسى - وستفصل المسألة مع افلوطين .

( ٢٤٠ ) المصدر السابق ونفس الموضع .

( ٢٤١ ) « غير » من عندي والا انقلب المعنى .

( ٢٤٢ ) المصدر السابق ص ٤٧٦ .

( ٢٤٣ ) المكوكبة بعلا من المكوكية التي وردت في المتن المحقق للمخطوط ص ٨٢ ، وكذلك في ص ٢٢ « المركبة »

وفي متن ص ٤٥٢ : الماوكية وفي الحاشية قال ( ١ ) كذا . وواضح انها المكوكبة .



وهو أن الزمان تعدده حركات الفلك ، وهو مطابق لتعريف أفلاطون وأبقراط وهو في جوهره التعريف الذي حكاه البيروني ( ٣٤٤ ) منسوباً للرازي .

**وختاماً ننهي كلامنا عن أرسطو بقول جان فال بحق أن أرسطو « حاول أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساعاً بطابع الفيزياء وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية ، فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقياً على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس ، بل أصبح يعرف - كما يمكننا القول - فيزيائياً أي كنظام عددي يبين اتجاه الحركة ، فهو يبين ما يتقدم وما يتأخر » ( ٣٤٥ ) .**



**ب - مذهب أتباعه : المقصود هنا من تبعه في مذهبه ، وليس من تأثر به بشكل أو بآخر ، ولا لم يكن قصدها هنا التناقض ، فذلك سيقصر على ابن سينا وابن رشد ، وفي الوقت نفسه نجد أن الكندي ، وعدد كبير من الفلاسفة الوسيطيين واللاهوتيين والشرائح ، يأخذ بأخذ أرسطو: الزمان والحركة والمتحرك معاً ، أو متساوقاً ، وجود أحدهما دليل على وجود الآخر ، وكذلك فعل أوفسطين والفرازي وعد كبير آخر ممن يقولون بحدوث العالم بالزمان ، وعدم وجود زمان قبل الزمان العالمي ، لأن العالم عندهم حادث وكذلك الحركة والزمان حدثوا زمانياً ، فهم هنا - وسنوضح رايهم في عرض رأى المتكلمين وأوفسطين والاكويين - يأخذون بالقولة الأرسطية السابقة ، مع اختلافهم عنه ، في أصل الوجود ، وبدايته . مثال ذلك أخذهم ، وأخذ سواهم من مختلف المذاهب بمقولة أرسطو : أن الله ليس في زمان وقد أشرنا الى وجود أصل هذا عند الأفلاطون .**

ونقطة أخرى أثير فيها أرسطو فيمن لحقه: تعدد المذاهب في الزمان ، وردوده مع أو ضد هذه المذاهب بحسب المعارضين فيما تقدم . كما أن قوله بقدم الزمان ، ودليله فيه كان سبباً قوياً في ظهور مشكلة الصلة بين زمان ما ليس في زمان مثل الله وبين زمان العالم ؛ مثل معنى « كان » الله ، وبالتالي الميل عند البعض الى القول بالقدم الزماني ، طبعاً تحت دوافع أخرى هامة ، مثل دليل العلة التامة ، إلا أن مسألة الترجيح بلا مرجح ، والتخصيص أصبح لها أهمية كبرى في الفكر اللاهوتي المسيحي والإسلامي واليهودي ، كما سنوضح باختصار في عرض ( ٣٤٦ ) موقف المتكلمين وأوفسطين ، وفي معالجة مشاكل الزمان فيما بعد .

**١ - موقف ابن سينا من الزمان : إذا تركنا جانباً ابن سينا فيقول بحدوث العالم ذاتياً ، وضيعنا المقارنة براه في الزمان ، ورأى أرسطو فيه ، نجد أن تصور ابن سينا للزمان**

( ٣٤٤ ) تعليم ١٨ . فصل ١٤ . ٢٢٣ - ٢٢٤ ! وشرحها .

( ٣٤٥ ) ينسب - مذهب الفكرة - السابق - ص ٥٢ لها بعد ، ويشير ينسب الى Ennead. 11, 7. 9. فإن بكلامنا عن الأفلاطون فيما بعد .

( ٣٤٦ ) سبق إيرادنا لنص البيروني هذا ، ص ٥٢ ينسب .

الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم

وتفاصيله ومشاكله هو تصور أرسطو ، وقد بحث الموضوع في طبيعيات « الشفاء » ، ثم في « النجاة » ( قسم الطبيعيات ) . وفي معظم كتبه الأخرى ، معالجات خاصة ، وفي مناسبات معالجته لموضوعات أخرى . كما أن له رسالة مخطوطة ، في إبطال أدلة من يقول ببداية الزمان ، تعرض للإخطاء المنطقية في تلك الأدلة . ( ٣٤٧ )

وإذا تجاوزنا ذهابه في بعض كتبه لمذهب أفلاطون والأفلاطونية ( ٣٤٨ ) المحدثة في إرجاع الزمان إلى النفس الكلية ، لا باعتبار الزمان لا يوجد بدون عاد - كما أوضحنا هذا مع أرسطو - وخروجه منه - بل لإزيد عليه بسبب آخر ، وهو أن النفس هي سبب الحركة الكلية وكل حركة ، فلا زمان بدونها ، ( ٣٤٩ ) فإنه قيماعداً ذلك ، وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو حركة النفس الكلية ، ولا هو أي حركة ، بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم ( ٣٥٠ ) والمتأخر .

ويبدو وإن ابن سينا ، قد وضع أصلاً عند أرسطو في قول الأخير أن الزمان مقدار وكلام أرسطو عن الاختلاف في السرعات ، وتلدير الحركات . وربما احتاجت هذه المسألة إلى تفصيل أكثر ، لمعرفة ما إذا كان ابن سينا ، هو واضع مثل هذا الدليل بشكله الذي نجده عنده ( ٣٥١ ) ، وسنجد له تكراراً في كل كتاب يبحث الزمان نفيًا أو إثباتاً فيما بعده ، والليل كما يورده في النجاة . « كل حركة تعرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها من السرعة وإبتدائها معاً ، فلهما تقطعان المسافة معاً ، وإن إبتدأت أحدهما ولم تبتدئ الأخرى ، ولكن انتهتا معاً ، فإن أحدهما قطع دون ما قطع الأولى ، وإن إبتدأ مع السرعة بغيره ، وانفلق في الأخذ والترك - أي في الإبتداء والانتهاه في الحركة زمانيًا - ( ٣٥٢ ) وجد البطريرك قد قطع أكل ، والسرير قد قطع أكثر - أي أقل وأكثر من المسافة - ، وإذا كان ذلك كان بين الأخذ والسرير الأول وفكره إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين . وبين الأخذ السريع والثاني وتركه ، إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة ، فيكون هذا الإمكان طابق جزءاً من الأول - أي يكون هذا الإمكان جزءاً من الإمكان الأول - ( ٣٥٣ ) . . . وإذا كان ذلك كذلك ، وجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان بتمتين -

( ٣٤٧ ) جان فال : السابق ، ص ١٥٣ .

( ٣٤٨ ) أوضحنا هذه المسألة في كتابنا حوار - السابق - القسم الأول ، والثاني ، وكذلك كتابنا "The Problem" ،

السابق - قسم ثان الفصل الثاني .

( ٣٤٩ ) الشفاء - قسم الطبيعيات . طبع مع الإلهيات في طهوان طبعة حبرية . ولم نعمل عليه ، وامتدنا على نقل الشفاء إلى منه ، « والنجاة » ، قسم للطيبيعيات ، « القول في الزمان » ص ١١٥ - ١١٨ . مصفى البابي - القاهرة ١٩٢٨ ، و « تسع رسائل في الحكمة » الرسائل الأولى هي قسم الطبيعيات من كتاب « ميون الحكمة » لسيثونية ١٩٢٨ ، و « رسالة في الحدود » الرسالة الرابعة « من تسع .

( ٣٥٠ ) رسالة في أن للماضي مبداء زمانيًا « مخطوط برقم ١٠٢٠ ( لين ) وهي في أحد عشر فصلاً من ورقة ٨٥ - ١٢ وهي في النواصع في الرد على من يقول أن الزمان بداية ، وسنشرها ضمن معالجتنا لشاكل الزمان فيما بعد خارج هذا البحث .

( ٣٥١ ) النجاة . السابق - قسم الطبيعيات ص ١٠٨ - ١١٠ ، وكذلك الإلهيات . ص ٢٥٨ - ٢٦٢ وتسع رسائل ، ميون الحكمة فيها . ص ١٢ . ويتولى - مذهب اللذة - ص ٥٨ حاشية ( ٢ ) .

( ٣٥٢ ) سميت الإشارة إلى وجود هذا عند بعض الأفلاطونيين المحققين .

( ٣٥٣ ) في النجاة . قسم الطبيعيات . ص ١١٨ يقول الزمان هو مقدار ليس أي حركة بل « مقدار الحركة المستندة من جهة التقدم والتأخر » . أما في رسالة الحدود السابقة ضمن تسع رسائل - فيقول « الزمان مقدار الحركة من جهة التأخر والتأخر » . ونقلنا مثل هذا التعريف على لسان الرازي ينسبه لأرسطو . بنقل الشفاء إلى

أي فلابن للزيادة والنقصان - وإذا كان ذلك كذلك كان هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة وفيه تقع الحركة بأجزائها التي لها من المسافة ، لذا ههنا مقدار للحركات مطابق لها ، وكل ما يطابق الحركات فهو متصل ومتقفي الاتصال متجده ... فان هذا المقدار مدة « . (٢٥٤) ثم يكمل الدليل حتى يصل الى انه مقدار هيئة في قوة هي الحركة . (٢٥٥)

ونحن ليس هدفنا في هذا البحث ايراد جميع مثبتتي الزمان ونفاته ، فهنا موضع آخر خارج هذا البحث ، ولذلك نكتفي بالإشارة الى ان الرازي ، اورد ثلاثة اعتراضات عليه ، الثالث منها ، ان ابن سينا عندما رد على التكليفين القائلين ببداية الزمان استبعد وجود « الزمان بمجموعه » الوقت من الاوقات ، وقال مالا يكون موجودا لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان ، وان ابن سينا في دليله هذا ، يجيز (٢٥٦) ما احاله هناك . والحق ان الرازي ، لا يحسن تلخيص المسألة : فابن سينا (٢٥٧) في رده عليهم ، اما يرد على امثال دليل التطبيق عندهم ، فهم يقرنون زمتا من بداية الماضي الى زمن محدد من طرفنا الحاضر ، زمان آخر يتبدى ايضا من الماضي الى زمان اقرب الى الماضي ، ويقولون ها هنا زيادة ونقصان في الماضي ، فكلاهما وكل زمان له بداية . وكذلك بمساعاتهم حركات الكواكب مع بعضها ، كما سيتضح مع عرضي رأي التكليف . ورد ابن سينا هو : الماضي في موجود بمجموعه . والمهم كلمة « مجموعته » هنا ، لانه من نوع ما لا يجمع اجزائه معا ، اما زمان قبل زمان الى مالا نهائية فجاء ، بل هو عين ما يطول به الفلكون بالقدم الزماني ومنهم ابن سينا . (٢٥٨) فاعتراض الرازي في وارد .

اما الاعتراض الاول والثاني من الرازي على دليل ابن سينا السابق ، فلهلخصهما ان ابن سينا ، لا يمكن ان يفترض حركات لبتدئ معا او ، احدهما بطرقه والاخرى سريع ، الا اذا افترضنا الزمان مقدما ، لان العية زمان ، والسرعة والبطء لا يلهمان الا بواسطة الزمن . ولذلك فان الرازي يستدل لابن سينا ، فانه ما اراد بهذا الدليل اثبات وجود الزمان ، بل بيان ما هيته ، اعني انه مقدار ، (٢٥٩) لان وجود الزمان بين بذاته .

ويمكن الاطلاع على دليل مقارب لهذا الدليل عند ابن سينا بصيغة اخرى تتعلق بإمكان ايجاد الله جسما متحركا قبل هذا الوقت الذي يقول المتكلمون انه اوجد ، فيه املا . (٢٦٠)

ونكتفي بهذا العرض ، وبإني السائل ارسطية الدلائل الكالجية ، فهو يرفض ان الزمان حركة او جسم الفلك ، وان الزمان مع ذلك متعلق بالحركة ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان ، كما ان الزمان ليس المسافة ولا السرعة مع الأدلة . (٢٦١) .

( ٢٥٤ ) يقول دكتور ياسين حريبي ان ابن سينا بهذا الدليل يطور مفهوم أرسطو من الزمان ، فلم يعد الزمان مجرد مقدار للحركة ، بل هو إمكان ذو مقدار يطابق الحركة . مجلة الحكمة - السابقة - ص ٥١ .

( ٢٥٥ ) ما بين فاصلتين من عندي .

( ٢٥٦ ) هذا حسب توضيح فخر الدين الرازي ساليحات - السابق ج ١ ص ٦٥٤

( ٢٥٧ ) النجاة ص ١١٥ - ١١٦

( ٢٥٨ ) النجاة ص ١١٦

( ٢٥٩ ) البياحت ج ١ ص ٦٥٤

( ٢٦٠ ) النجاة ص ١٢٠ ، ٢١٨ ، ٢٥٦

( ٢٦١ ) اوضحنا هذه المسألة في كتابنا « حوار » ، القسم الاول ، الفصل الثاني ص ٧٧ - ٩٠ والمراسلة المخطوطة - مخطوط كيدن - السابق .

ويقول بتقديم الزمان ، وأنه ليس محتملاً حدوثاً زمانياً حسب دليل أرسطو المعروف (٣٦٢) في اللب واللبد . وأنه إذا كان مقدار الحركة ، فليس كل حركة بل المستديرة (٣٦٣) بسبب أن الزمان متصل ( ٣٦٤ ) وأنه ينقسم بالتوهم ، فثبت له في الوهم نهايات تسمى آتات ، وأن الزمان مقدار لحركات كثيرة ، بأن يقدر جزء منها (٣٦٥) ثم يقدر الباقي منها . وليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه والذي فيه : القسم الزمان الثلاثة ، والطرافة وهي الآتات ، والحركات ، والتحركات ، وما هو غير هذا فليس في زمان بل « إذا قوبل مع الزمان واعتبر به فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان ، وما فيه وسميت تلك الإضافات وذلك الاعتبارها له ، فيكون الدهر هو المحيط بالزمان (٣٦٦) . » ثم يرد ابن سينا على القائلين بمداية الزمان ، لم يكن قبلها (٣٦١) . وليس هذا البحث ميدان إيراد هذه المسألة بكل حججها وتفاصيلها ، بل إشارة ، كما سنفصل في مرئنا للمتكلمين فيها بعد من هذا المقال ، ومعنى القديم والحادث (٣٦٨) ، وأن الله حسب رأي المتكلمين ، لا بد يسمي العالم (٣٦٩) والزمان بزمان . ولا نريد أن نورد مواضع هذه البحوث في كتبه الأخرى (٣٧٠) ونحيل القاريه الى كتابنا « حوار » الفصل الثاني ، والقسم الثالث كله ، حيث استقلنا ذلك مع كامل الصحج بينه وبين الفلاسفة اللاهوتيين اصالحين وقلمى . (٣٧١)

٢ - ابن رشد : ابن رشد أرسطى أكثر من ابن سينا ، وفي مسألة الزمان باللبات ، فهو يراه قديماً أزلياً ، ولا نجد في كتبه الفلسفية ، صدى للحدوث اللبالي بالمعنى السينائي الفيضى ، بل هو أميل الى قبول مذهب أرسطو في المحرك الفائي فقط . وليس هنا موضع شرح هذا ، ولا الإشارة الى مواضع في كتبه ودواحيه ، فهذا أمر يطول . ولا اعتقد أن ثمة داع حتى للإشارة إليها في النقاط الرئيسية عنده في مسائل الزمان ، فكل ما قلناه عن أرسطو موجود في « رسالته » خصوصاً السماع ، وفي شرحه لما وراء الطبيعة لأرسطو ، مع تشديده على قدم الزمان ، ورفض مقولة المتكلمين فيه ، ويمكن الرجوع الى كتابنا « حوار » ، القسم الثالث ، وخصوصاً الفصل الرابع منه ، حيث أرفضنا رأيه في هذه المسائل بالتفصيل ، وموقفه من الفرائسى والمتكلمين ، وكذلك من الفيضيين . وسنكتفى هنا بتلخيص مذهبه من رسالته : « السماع » و « السمعاء والعالم » ، وما بعد الطبيعة لأهميتها لا في توضيح مسائل غير واضحة التعابير عند أرسطو بل لا نها تضيف هنا وهناك إضافات مفيدة عموماً في إعطاء عرض منظم وواقف للمذهب .

( ٣٦٢ ) البياض ج ١ ص ٦٥٤

( ٣٦٣ ) النجاة ص ٢٥٧ . وفي الفصل ١١ في رسالته ابن سينا المخطوطة السابقة التي سنشرها فيما بعد تجد هذا الدليل أيضاً .

( ٣٦٤ ) النجاة ١١٦

( ٣٦٥ ) كذلك ص ١١٧

( ٣٦٦ ) كذلك ص ١١٧

( ٣٦٧ ) فقرر ذلك بوقف المتكلمين من أن الزمان جواهر فردة لا تنقسم ، وأنه متعصل ، وموقف الزاوي من دليل ابن سينا على أنه متصل ، مباحث ج ١ ص ١٦٨ وتوسع ص ١٦٢

( ٣٦٨ ) النجاة ص ١١٨

( ٣٦٩ ) كذلك ص ١١٨

( ٣٧٠ ) كذلك ص ١٢٥

( ٣٧١ ) كذلك ص ٢١٨

الزمن وجوده بين نفسه ، ولذلك يقتصر على بحث ماهيته ، ومع أن وجوده بين فقد عد أحد أصناف الكيم ، وتكون أجزائه أما ماض وأما مستقبل وأنه ليس شيء منه يمكن أن يشك إليه بالفعل فإن القسرب شيء يشبه ( ٢٧٢ ) هو الحركة ، وأخصها الثقله فإن أجزاء بعضها فسدت ، ونقصها مزعومة بأن تكون كالحال في الزمان ، ولا يمكن أن نتصور زماناً أن لم نتصور حركتها لم نشعر بها لم نشعر بالزمان كحال الذين ناموا ( ٢٧٣ ) أو الاستغراق الشديد ، في صل للبدن ، بفصل الزمان ، وفي القلق يبدو طويلاً . وبين ابن رشد الأسباب كما عند أرسطو ، ولذلك فهو ليس حركة السماء كرافد البعض ، والذين يحتجون بلفظ الفلاطون أن الذين وضعوا تحت الأرض منذ الصبا فلم يحسوا حركة الجرم العالي لا يشعرون بزمان ، وهذا غير صحيح ، فبعد ابن رشد هم يشعرون بزمان ، لأن لهم سائر الحركات. ( ٢٧٤ ) والزمان عارض للحركة وإن الحركة مأخوذة في حدة ، فإنا لا نلحظ أن نتصوره خلوا منها والمكس صحيح ، فهو إذن عارض للحركة ( ٢٧٥ ) . ولا يوجد بنفسه كجوه ، بل من حيث هو كم فهو « في موضوعه الجرم السماوي ، ومن ها هنا يظهر أن مقولة (الشيء) متقومة بالجوه ، وذلك أن الشيء إنما ينسب إلى الزمان من حيث هو متغير أو يتوهم فيه التغير ، والمتغير إنما يكون ضرورية جسماً » . وأظهر ما يوجد الزمان تابعة للحركة المكانية ، بسبب أن بعض أجزائها متقدم وبعضها متاخر ، أو بسبب أن المتغير إنما ينتقل على بعد ما بواسطة مساوطة للبعد ومتزنية بتزنيه . فالجسد ، تترب أجزأه أولاً وأخراً ، ولكن التقدم والنتاخر في البعد موجودان بالفعل ومشار إليهما ، وفي الحركة التقدم والنتاخر إنما هما في الزمن ( ٢٧٦ ) . واتصال الحركة وكونها ذات أجزاء متقدم ومنتاخر لها من أجل البعد ، وللزمان الاتصال والتقدم والنتاخر من أجل الحركة . والبدء يتصور فيه التقدم والنتاخر بأن يلغى عليه أقل نقطة وحينئذ نتصور منه متقدم عليها ومنتاخرها ، ( وكذلك في الحركة لا يلغى التقدم والنتاخر إذا أخذت واحدة بالمثل ، فإما إذا أخذ فيها نهاية تعمل التقدم منها عن التناخر فلنستقل تغفل شيئاً سوى الزمان ، وذلك أن التقدم والنتاخر ليسا شيئاً سوى الماضي والمستقبل إذ كان ذلك الشيء نأخذ نهاية الحركة المتقدمة ومبدأ للحركة التناخرة هو الآن ، ولذلك متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان لأننا متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالتقدم والنتاخر في الحركة ، ومتى أخذنا الآن وشعرنا بشعرنا بالزمان ، ومتى أخذنا الآن التقدم والنتاخر واحداً لم نشعر بأنه حدث زائد كما عرض للمتألمين ( ٢٧٧ ) الذين ناموا ، وإذا كان هذا هكذا فبين أن الزمان إنما يحدث عند قسمته الحركة بالآنات التقدم والنتاخر منها ، ولذلك ليس الزمان شيئاً غير قسمة الحركة بالآنات إلى التقدم ( ٢٧٨ ) والنتاخر » . وبذلك بلحق الحركة أن تكون معدودة ، أي حين فصلناها إلى أجزاء بالمثل ، فالزمن هو ضرورية معدودة

( ٢٧٢ ) كذلك ص ٢٥٦ - ٢٥٧

( ٢٧٣ ) يورد نفس الدليل عن المكان في نسج ساطيبيات في رسالة ميون الحكمة ، ص ١١ - ١٢ كما يعرف المحر في رسالة الحدود : بأنه المعنى المقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله ٦٢ ، و « الآن » هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان ص ٦٣ .

( ٢٧٤ ) عن مذهب الفارابي : الزمان عنده حادث من حركة الملك وليس له حدوث زمني ، مع تفاصيل أخرى : الجمع بين رأي الحكيمين . نشر ديتريش . لين ١٢٩٠ ، ص ٢٣ - ٢٥ . والزمان عند الفارابي أقزى ليس له بداية زمانية ، ولكنه محدث بالذات ، « مسائل متفرقة » حيدرآباد . ١٣٤٤ ص ٥ - ٦ ومثله في « تجريد الدعاوي القلبية » حيدر آباد ١٣٤٢ ص ٧ . وهنا يرفض نظرية المتكلمين في أن العالم بدأ في زمان لاحق وحاجهم بمشكلة الترجيع بلا مرجع ، انظر « الفصول المني » نشر دنلوب كبريدج ١٩٦١ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

( ٢٧٥ ) ابن رشد : رسائل ابن رشد ، السماع الطبيعي ، حيدر آباد . ١٩٧٠ ، ص ٤٦ - ٤٧ .

( ٢٧٦ ) إشارة إلى أهل الكلام ، أو سرد أو سرحتند أرسطو .

( ٢٧٧ ) سماع ص ٤٧

( ٢٧٨ ) كذلك ص ٨٨

(٢٧٩) والتقدم والتأخر الموجود في الحركة ، وهذا معنى قول أرسطو أن الزمان عدد الحركة بالتقدم والتأخر ، أي معدوده لا عدد ، لأن العدد أحاد ، والزمان ليس جماعة الإحداثيات وهو جماعة التقدم والتأخر ، وهما معدود لا عدد ، لكن من جهة أن هذا المعدود به تقدم الحركة ، مثل ما ألمد بقدره يقال ، أن الزمان عدد الحركة . وكما أنه ليس عدداً ، وليس حركة ، لا يظهر من حده أنه من جهة فعل النفس كما يقول أرسطو ، ومن جهة موجود خارج النفس . وذلك أن الحركة تحتاج في وجودها وجميع أجزائها بعضها إلى بعض إلى النظر (٢٨٠) ، لأن الوجود منها خارج النفس إنما هو التصور وهو حال لتصوره ، لكن إذا أخذت في اللفظ مجموعة ثم أن تكون ذات أجزاء متقدمة ومتأخرة ولذا عدد على جهة ما يلحق الذات خارج النفس محمولاتها الذاتية ، لكن يشبه أن يكون لها هذا العرض أيضاً بالقوة والاستعداد ، لأن الحركة التي الزمان لها لاحقاً واحدة ومتصلة (٢٨١) على ما سبقين بمعنى أننا تعرض لها القسمة في اللفظ ، ولذلك ما يقول أرسطو: لولا وجود النفس لم يوجد أصلاً زمان ولا حركة » (٢٨٢)

وهذه مسألة تحتاج إلى تحقيق ، فإين دشد هنا يشير إلى الإسكندر ، وكنا أشرنا إلى أن الأخير يرجع الزمان والعدد والكون والفساد إلى فعل النفس الكلية باعتبارها الحركة (٢٨٣) للفظ الخ ، وليس بمعنى أن النفس أو العقل عاد ، ويكون عاد لا يشعر بالزمان ، مع أن أرسطو لا يقول إلا بأن النفس عاد لا منتجة الحركة ، بل أن أرسطو يتخلص من النظرة الذاتية إلى الزمان بأن ينظر إلى الحركة أو الموضوع كما أشرنا ، وإين دشد ليس فيزياء ، ولا أفلوطينية وأشار إلى أن في حده الزمان يظهر أنه فعل النفس من جهته وموجود خارج النفس من جهة أخرى ، ولكن لا نجد منه اشارة مثل أرسطو إلى أن التقدم والتأخر في الحركة ليس فعل للنفس ، لتتخلص من النظرة الذاتية للزمان كما فعل أرسطو . ولكن في المقالة الخامسة عن الحركة ، يقول إن الأمور المنسوبة كلها مسألة ومتأخرة ، وإن الحركة هي كذلك ، ويشبه أن لا يكون للواحد بالعدد وجود في الحركة كما يقول (١) ليس يكون منها - أي الحركة - جزء إلا ويسد آخر ، وإذا كان هذا هكذا فليس ها هنا حركة واحدة . وكيف يكون الموضوع لها واحداً ، والأمور المنسوبة كلها مسألة ومتأخرة » (٢٨٤) ومع ذلك فهذا النص في قاطع الكلام على ما أردناه منه .

ثم يبحث في الآن ، وعلته بالزمان وإلوانه بالتفصيل مما يلي فصوره على أصل المسئلة عند أرسطو ، يقول : « أن الآن من الزمان بمنزلة النقطة من الخط ، فإنه كما أن التأخر فيها ونهاية لجزئي الخط كذلك الآن مبدأ ونهاية لجزئي الزمان الماضي والمستقبل ، إذ كان الآن كما تقدم (٢٨٥) ليس شيئاً سوى النهاية الغروسة بين الحركة المتقدمة والمتأخرة ، إلا أن الفرق بينه وبين النقطة : أن النقطة موجودة في الخط بالفعل وشار إليها وأما الآن إذا أخذ بالفعل فليس يمكن أن يشار إليه أصلاً ، إذ كان ليس يمكن أن يشار إلى جزء من أجزاء الحركة على ما تبين (٢٨٦) من حدها . وأيضاً فإن النقطة يمكن أن تعرض مبدأ من غير أن تكون نهاية أو نهاية من غير أن تكون مبدأ ، وذلك إنما يلفظها في البعد المستقيم من جهة ما هو متناه ومعط به ، وليس يمكن ذلك الآن ، فلما حتى أخذنا أننا ما فلما تأخذه نهاية للزمان الماضي ومبداً للزمان المستقبل وهو أشبه شيء بالنقطة التي تفرق على الدائرة فلما تأخذها كيفما فرصتها واجبت مبدأ (٢٨٧) أو

( ٢٧٩ ) رسال ، ما بعد الطبيعة ص ٤١ .

( ٢٨٠ ) سماع ص ٨ .

( ٢٨١ ) كذلك الإشارة إلى مثالي سرد .

( ٢٨٢ ) سماع ص ٩ .

( ٢٨٣ ) في الأصل : والتقدم وحلف الواو واجب .

( ٢٨٤ ) في الأصل « الفصل » وهو خطأ .

( ٢٨٥ ) بين ذلك في السماع ص ٧٠ لما بعد .

( ٢٨٦ ) السماع ص ٥١ .

( ٢٨٧ ) انظر ما تقدم عن عرض مذهب أرسطو .

نهاية». وهذا هو أساس الاستقلال على قدم (٢٨٨) الزمان عند ابن رشد، وكما رأينا (٢٨٩) أيضا عند أرسطو. وسنعود الى توضيحه، عندما نعرض لقدم وحدث الزمان وادخولهما خارج هذا البحث.

وكما ان الخط لا يتألف من نقط، فكذلك الزمان لا يتألف من آنات، فكان لو التفت من آنات كما منفصلا، ولكن الزمان متصل اذ كل نقطتين بينهما خط وكل آن (٢٩٠) فيهنما زمان، ويوضح ابن رشد هذه المسألة مفصلا في موضع لاحق (٢٩١)، ومخلصه: انه لا يمكن ان يتألف المتصل من اشياء غير (٢٩٢) متصلة ولا متلافية، فقد يلزم ضرورة ان يتألف من اشياء متتالية كما يتألف العدد فيكون الكم المنفصل متصلا. وايضا قلنا وضعنا ذلك فان النقط المتتالية لا يخلو ان يكون بينها بعد اولا يكون هنالك بعد، فان لم يكن بينها بعد اصلا فهي متلافية ومتصلة، وان كان بينها بعد، فقد يمكن ان نفرص بين كل نقطتين من النقط المتتالية اكثر من نقطة واحدة، فتكون النقطتان اللتان فرستا متتاليتين يوجد بينهما شيء آخر من جنسهما وذلك لتبقى ما وضع في حد التتاليين، والدليل على ان الزمان لا يتكون من آنات لا ينقسم، وكذلك العلم، وذلك انا متى انزلنا زمانا في متقسم يتحرك فيه متحركا مسافة ما، لم يمكن ان نفرص متحركا آخر على تلك المسافة اسرع من الاول، وذلك انه يلزم متى فرضناه كذلك، ان يقطع تلك المسافة بينهما في زمان اقل من الزمان الذي وضعناه غير منقسم، ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يتحرك متحرك (٢٩٤) على علم غير منقسم.

فلقد بان ان كل متصل بما هو متصل منقسم الى ما ينقسم اليه، وان لم يكن منقسما، مما لا ينقسم، لم يبين ابن رشد حال الان فيقول «ان «الآن» يقال على وجهين: أحدهما بالتقديم وأولاً، وهو في المنقسم اذ كان نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل. والثاني بقال بتأخير وتبشيره، وهو زمان مؤلف من الماضي والمستقبل، وسببه الآن الذي بالقطعة وهو الذي يعرفه (٢٩٦) الجمهور بالزمان الحاضر. فاما ان هذا الزمان الطاهر هو بالاصطلاح والوضع، لا بالطبع، فظاهر من ان الزمان ليس يوجد منه شيء بالفعل ولا هوذا وضع (٢٩٧) فاما ان الآن الذي هو التقديم، والذي قلنا انه النهاية والمبداية، في منقسم، وانه واحد، وان كونه نهاية الماضي غير المنقسم هو بعينه كونه مبدأ المستقبل غير المنقسم، فهو بين تبشيره ودليله انا اذا اقرناه منقسماً زمان يكون شيء من الماضي مستقبلاً وشيء من المستقبل ماضياً، واذا ظهر ان هذا هكذا، فلقد بان ان «الآن» واحد وانه غير منقسم وان نهاية الماضي غير المنقسم هي بعينها مبدأ للمستقبل وان في المنقسم بما هو غير منقسم ليس يمكن فيه حركته ولا سكونه، لان السكون هو عدم الحركة فيما شأنه ان يتحرك، وكل سكونه فهو في زمان. ومن هذا يظهر ان العلم والحركة والزمان متساوون (٢٩٨).

(٢٨٨) سماع ص ٦٦

(٢٨٩) سماع ص ٦٦

(٢٩٠) سماع الفصل الخامس ص ٥٦ فما بعد

(٢٩١) سماع ص ٥١ - ٥٢

(٢٩٢) يخلص ذلك على هذا الاساس في سماع ص ١١١ اوق «ما بعد الطبيعة» ص ١١٨ والكشف نشر حور موليت ١٨٥٩ ص ٢٤، و «تفسير ما وراء الطبيعة»، نشر بونيف، بيروت ١٩٤٨ ج ٢ - مقالة حروف الالام، ص ١٥٦ - ١٥٦ ت.

(٢٩٣) انظر ما تقدم في عرض ملهبط أرسطو.

(٢٩٤) سماع ص ٥٢

(٢٩٥) سماع ص ٧٦ - ٧٩

(٢٩٦) لان العالم علا، لا خلاف فيه. وللقارئ ان يستظهر التصور القوي الحديث، والذي لا يتعارض مع هذا المبدأ في نظري.

(٢٩٧) سماع ص ٧١. من معنى التتالي والتامس سماع ص ٦٢

(٢٩٨) سماع ص ٧٦. وهنا يورد شكاً وهو التراخي ان السرعة لا يمكن ان تكون لا متناهية. بل هي سرعة منه التشتاين وهي سرعة الضوء.

وبقية الكلام في مسائل لاجديد فيها ، مثل ان الزمان عدد ليس اى حركة بل الحركة الكلية الدورية ، وان هذا مشهور عند الناس ، وان الزمن مكيا ل كل الحركات (٢٩٩) مع ذلك ، وانه يقيس الحركة وهو ليس من جنسها ، وامامنى وجود الاشياء في الزمان ، وان ماليس يتحرك ولا يسكن فليس في زمان اصلا ، وان الامور الازلية ليست في زمان لان الزمان لا ينطبق على وجودها ولا يفصل عليها بطريقه، وهذا ينطبق على حركة الجرم العالم فهى مساوقة (٤٠٠) للزمان وليست فيه .

#### أ - مذهب افلوطين

ج - مذهب افلوطين واتباعه : يخصص افلوطين قسما من الانياد الثالث لموضوع الازلية والزمان ، وهو مما لم يترجم الى العربية مع مترجم في تساميات افلوطين (٤٠١) على ايدى المترجمين في العصور العباسية ، وما ترجم هناك لا يشمل الا بعض تسامياته والذي في المترجم منها من الزمان قليل ، لان افلوطين يكرس الانياد الثالث - غير المترجم الى العربية - للزمان ويتعامل احيانا اخرى مع فكرة الزمان ومتعلقاتها من خلال عرشه لموضوعات فلسفية اخرى . ففى الميمر الاول من القول على الروبوية ، والمسمى « الولوجيا ارسطوطاليس » ترجمة عبد المسيح بن عبد الله بن ناصمه الحمصى يقول افلوطين ان البارى خلق العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء (٤٠٢) بلا زمان ، وان تروهم القليلة بالزمان ، وان تكون كل علة قبل معلولها بالزمان ، هو مجرد وهم . ثم يقول « انه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان ، ولا كل علة قبل معلولها بزمان ، فبان انت اردت ان تعلم هل هذا المفعول زمانى اولا ، فانظر الى الفاعل ، فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة ، وان كانت العلة زمانية ، كان المعلول (٤٠٣) زمانيا ايضا ، » ويورد دليل العلة الثامة ، وان جميع الاشياء موجودة في الله دائما لا فى زمان انما يتأخر مافى الزمان ، وعند الله جميع الاشياء دائمة المستقبل (٤٠٤) والماضى والحاضر كلها شيء واحد .

والنظر لما تقدم ، ولعدم وجود معالجة مفصلة لهذا الموضوع عند افلوطين بالعربية سوى الوجزات والاشارات ، كما فعل بنس وبديى ، حيث قدم الاول بعض تعاريف للزمان ارتضتها الافلوطينية الحديثة واحكام مختصرة (٤٠٥) عن بعض اتباعها ،

( ٢٩٩ ) سماع ص ٧٨

( ٤٠٠ ) في الاصل « وبالزمان » .

( ٤٠١ ) سماع ص ٧٨ .

( ٤٠٢ ) سماع ص ٧٨ - ٧٩

( ٤٠٣ ) سماع ص ٥٢ - ٥٣

( ٤٠٤ ) سماع ص ٥٥ - ٥٦

( ٤٠٥ ) حوا . . . القسم الاول . الفصل الثاني كله ، وخصوصا ص ٢٠٢ فما بعد ، والقسم الثانى كله كجواب على هذه الحجة ، وحجة الترجيح .



### ج مذهب افلوطين ، وبعض أتباعه ، ومذاهب المتكلمين :

حسب تعدادنا للمذاهب يشمل البحث في أصله المخطوط ، بالإضافة الى ما طبع في هذه المجلة ، مذاهب : افلوطين ، وأتباعه ، وقد ترجمنا تقريرا كل مذكره افلوطين في الإنبياء الثالثة من الزمان ، والذي يظهر في العربية لأول مرة ، ثم مذاهب بعض أتباعهم الاسلاميين وهم اخوان الصفاء والشيرازي ، وهو أيضا مما يبحث لأول مرة بشكل جدي ومفصل .

ثم مذهب اللاهوتيين المتكلمين ، اوفسطين اولا حيث عرضنا كل مذكره عن الزمان في كتابيه « مدينة الله » و « الاعترفات » ، هومما يتيسر بالعربية لأول مرة ، ثم رأى المتكلمين المسلمين في الزمان ، بما في ذلك الكندي ، وعدد كبير من أوائل متأخري المتكلمين . ولكننا لم نستطع نشر هذا كله في هذا البحث لسعة الموضوع ، فآخرنه الى مناسبة أخرى ، امنى في الكتاب الذي ننوي نشره عن « الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم » . ولذلك فان كل إشارة ترد في البحث المنشور في هذه المجلة الى مواضع لاحقة ، كان يقصد بها البحث في الاصل بكامله ، وليس المنشور منه فقط ، ولذلك فان هذه الاشارات تعتبر تنبيهية فقط .  
ريشا يتم نشر البحث كاملا في كتاب منفصل .

### رابعا : المشاكل المتعلقة بالزمان :

١ - مشاكل متعلقة بالزمان نفسه يمكن ادراجها بما يلي :

١ - هل الزمان موجود أم لا ؟ وقد ذكرنا المذاهب في هذا ، ولم نذكر حجج كل فريق ، وسنفصل القول فيها في بحث آخر ، ٢ - كيف يوجد الزمان ( هل هو كم أو لا ؟ هل هو جوهري أم عرضي ، هل هو متصل أم منفصل عبارة عن « أن » أو جواهر فردية لا تنقسم ؟ وقد ذكرنا الاجوبة على هذه كلها ، ولم نورد الحجج لنفس السبب أعلاه . ٣ - مشكلة بداية الزمان او قدمه وقد ورد فيما سبق انواع من الاجابات ، فلما الأدلة للقائلين بقدمه او حدوثه فاجلت كذلك الى بحث آخر ؟ - معنى « الآن » وصلته بالزمان . وقد مرت مذاهب فيه بشكل مفصل ، سنزيده حججا للقرءاء فيما بعد .

ب - مشاكل متعلقة بصلة الأزلية بالزمان ، او صلة اللازماني - كاله - بالزمان ، ونحصرها ب : ١ - هل فعل الله أزلي أم هو لاحق لوجوده وفي حالة انه لاحق وله بداية ، هي نفسها بداية زمان العالم المحدث لماذا لم يفعل منذ الازل ، فان فعل بعد عدم فعل ، فهذا مخالف لدليل العلة التامة . فما هو الحل إذن ؟ ٢ - ومع القول بالحدوث الزماني للعالم ، فهل يعني هذا وجود زمان بين الله والعالم المبتدئ ؟ ٣ - اذا تأخر فعل الله في ايجاد العالم فلماذا رجح الله زمنا بعينه وليس ما قبله او بعده ؟ أي استحالة الترجيح بلا مرجح ، وماهى الحلول للخلاص من هذا الاشتراط عند المتكلمين . (٤٠٦)

(٤٠٦) حوار ... واشرنا الى هذا سابقا وتكرر القسم الثاني كله ص ١٠٧ - ١٢٩ ، والقسم الثالث كله خصوصا الفصل الأول والرابع اما عن تاريخ دجيل العلة التامة ، والترجيح ، فانظر كتابنا - مشكلة المعلق بالانجليزية - القسم الثاني ، الفصل الثاني كله .

ولا بد أن القاريء الذي انتهكه قراءة ما كتبناه حتى الآن أصبح على بينة أيضا من أمر هذه المشاكل الثلاث الأخيرة . أما مزيد تفصيل لهذه المشاكل فلا يليق به بضع صفحات نكرسها له في هذا البحث ، ولذلك فأنى أحيل القاريء مؤقتا إلى كتابنا « حوار » (٤٠٧) . . . حيث فصلنا بشكل دقيق الأقوال في هذه المشاكل حسب المتكلمين والفلاسفة قبل الفولاني وبعده، مع أرجاع الاجوبة المختلفة إلى أصولها - ان وجدت - عند فلاسفة اليونان ولاهوتيين المسيحية ، قبل الاسلام .

**خاتمة : -** والان اختتم هذا البحث بشيئين: الاول مختصر رأى توما الاكويني وخصوصا في علاقة الله بالزمان ، والثانى تقييم جان فال للنظرة القديمة للزمان عموما . أما الاول فسان توما يرى أنه مع استحالة وجود مخلوق قبل الخلق ، فانه ليس مستحيلا - عكس اوقسطين - عند توما أن يكون العالم المخلوق قديما مع الخالق Coeval وعندما يرفض توما رأى اوئك الذين يقررون ان العالم موجود الآن من دون اعتماد على الله ، والذين ينكرون أن يكون قط مصنوعا من الله فانه يحاول أن يجعل مقبولا جهدا لا يمكن الرأى التالى : وهو ان العالم له بداية ليس في الزمان ، بل في الخلق of creation . فهؤلاء الذين يرون هذا الرأى يضمنون انه دائما مصنوع ، كما لو ان القدم هى دائما في التراب منذ الازل ، فكلذك يوجد دائما اثر foot print هو من دون شك مسبب من ذلك الذى مشى عليه ، فهكذا العالم كان ابدا ، لان duration ، لان الخلق الذى اوجد به الله العالم ليس تغيرا متلاحقا successive change العالم بالدة

ولكن توما لا يعتقد ان مسألة ما اذا كان العالم والزمان بدءا مع الخلق ، ام انهما دائما موجودان مع الخالق يمكن حلها بالمقل ، فـان حدوث اوجدة العالم newness يمكن ان تعرف عن طريق الوحي فقط . ان الاعتقاد بان العالم لم يوجد ازلا هو اعتقاد نتمسك به - يقول توما - عن طريق العقيدة فقط ، ولا يمكن ان نبرهن عليه . وفي قوله هذا ، فان توما على علم تام بان ارسطو قدم أدلة على ان الزمان والحركة لا يمكن ان يكون لهما بداية فظالما ان الزمان لا يمكن أن يوجد ، ولا يمكن التفكير فيه ، منفصلا من الحركة ، وان الآن هو نوع من النقطة الوسطى التى تجمع في نفسها بداية الزمن المستقبلي ونهاية الزمن الماضى ، يتبع عن هذا انه دائما يوجد زمان ، وهذا صادق على الحركة أيضا ، لان الزمان هو صفة أو عرض الحركة attribute . ويذكر توما قول ارسطو من مخالفة أفلاطون أن تقدم بقوله بحدوث وخلق الزمان وإن له بداية مع العالم . ويقول توما ان حجج ارسطو لا يثبت قدم الزمان والحركة ليست

(٢٠٧) Mimoides : Guide... Part II. ch. XV, Ch. XVI ثم هو يحاول ان يثبت ان العالم مخلوق

من عدم - بعد ان رفض أدلة المتكلمين . وقال انها ضعيفة في الفصول (XV, XVI) لقشار اليها ، وذلك في العمول اللاحقة له (Ch. VII, XVIII, XIX) وفي الفصل السابق (XV) بين ان ارسطو لم يبرهن على قدم العالم ص ١٧٦ ، وهو اميل لقول ان القول بالمعنى اكثر قبولاً فلسفياً ايضا . XIX ص ١٨٢ فما بعد من القسم الثاني

يراهين مطلقة ، بل نسبية تصلح مثلا ضد حجج بعض القدماء الذين يصرون على أن للعالم بدءا ، هي في الواقع مستحيلة . أما بالنسبة « لأن » باعتباره يحتاج دائما إلى شيء هو قبل شيء هو « بعد » فإن توما يعترف أن الزمان لا يمكن أن يكون مصنوعا إلا بالنسبة لبعض الآن ، ومع ذلك فليس لأنه يوجد زمان في الآن الأول ، بل لأن الزمان منه يبدأ . وهذا الموقف التومائي من أدلة القدم والحطوث ، موقف التعادل ، أو تكافؤ الأدلة العقلية سبقه إليه آخرون كما ذكرنا في حينه ، مثل جالينوس ، والرازي المتكلم في بعض كتبه ، وهو موقف موسى ابن ميمون ، المصدر المباشر لتوما الاكوييني في هذا الموضوع ، وتوما يذكره مرارا وينقل عنه ، وموسى بن ميمون صريح في أنه بدون الوحي فإن الأدلة قوية عند الفريقين ، وأنه يختار الخلق من عدم ، وخلق الزمان وبدايته بسبب الوحي . ( ٤٠٨ ) وموقف توما يذكر بنقائض « كانت » **الكسولوجية** . cosmological antinomies حول حجج بداية العالم وحجج أن العالم بدون بداية ، بحيث أن كلا القضيتين تبدوان غير مبرهنتين تماما . ( ٤٠٩ ) .

ويرى توما أنه لا بد من التمييز بين أبدية الله eternity وبين الزمان المطلق absolute time وحتى لو افترضنا أن العالم كان دائما فإنه حتمي توما لا يكون أبديا أزليا بالمعنى الذي نقول به أن الله أزلي أبدي ، لأن الوجود الإلهي وجود متساوق من دون تتابع . ويميز توما بين الآن Now التي تقع ساكنة كحاضرائي أبدي ، والآن التي هي في تغير دائم في مجرى لحظات الزمان العابرة دائما . وبالنسبة له فإن وجود الله الدائم لا يدوم خلال زمان لا نهائي ، بل يوجد غير متغير في الحاضر الذي لا بداية له ولا نهاية . وكما أن الأبدية هي المقياس الصحيح للوجود . فلكذلك الزمان هو المقياس الصحيح للحركة ( ٤١٠ ) . ويقول هنري : فكرة توما هي أن العالم دائما موجود ، وهو مخلوق ، ولا تناقض ، لأن الوقت يوجد مع العالم ، وذلك لأنه لا وجود لوقت لم يكن فيه العالم موجودا ، طالما أن الوقت موجود مع وجود العالم . ( ٤١١ ) .



**والنقطة الثانية** التي نريد أن نختم بها البحث هي تقييم جان فال للفكر القديم من الزمان مقارنا بالحديث : يقول : **فيس للزمان عند الأقدمين أية أهمية** ، إذ بدت الأحكام الأخلاقية والجمالية والرياضية في نظرهم فوق كل زمان ، والزمان عندهم له أهمية سلبية ، وهو في ذاته

( ٤٠٨ ) إرجاع القاري مصادرها السابقة عن كانت ، في مواقع منها .

( ٤٠٩ ) ما نقلناه عن توما هو بحسب تلخيص مادة زمانل الكتب المالية الكبرى - الأفكار العلمية المشار إليه مرارا في هذا البحث Great Ideas وهو ملخص من كتاب توما : الخلاصة اللاهوتية ، انظر حواشي البحث السابق . وسنعود إلى تفصيل آرائه ملخصة من « الخلاصة اللاهوتية » خارج هذا البحث .

( ٤١٠ ) Henry: God ... op. cit. p. 189.

( ٤١١ ) جان فال - السابق - ص ٢٤

دهور وانحطاط ، الحقيقة في الماضي أو الماضي الأزلي ( ١٢ ) دون نظر الى الزمان . ومع أن رسلو حاول أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساما بطابع الفيزياء وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية ، فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقيا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس ، بل أصبح يعرف فيزيائيا وكنظام دورى يبين اتجاه الحركة بين المتقدم ( ١٣ ) والمتأخر ، ومع أنه مع أغسطس ( ١٤ ) ظهرت مشكلات الزمان ، إلا أنه مع ذلك لم تحتل مشكلة الزمان مكانة رئيسية في الفلسفة ( ١٥ ) إلا فيما بعد ، وهو أمر واضح حتى عند ديكارت وأسبينوزا ، ولكن في المصور الحديثة أو لنقل المعاصرة على وجه التحديد اختفت النظرة المجردة الى الزمان التي سادت الفكر الإنساني منذ عهد أرسطو الى عهدياته ، وما بقي كشيء في ذاته وهو شيء تمكن معرفته في ذاته ، هو التفكير فحسب ، فالتفكير والزمان قد أصبحا يعينان الواقع بمعناه الحقيقي . نعم هناك زمان مشخص مختلف عن الزمن المجرد الذى يدركه العلم وتذكره البديهة ولكنه ليس ذاته هو الواقع الحقيقى ، الواقع الحقيقى بمعنى أصبح هو الأشياء أو الأحداث ، كذلك لم يعد هناك انفصال حاد بين المكان والزمان ، كما كان الحال في الماضي . واختفاء هذا الانفصال لا يرجع الى تحول الزمان الى مكان - كما جاعل نقد برجون - إنما يرجع الى توفيق وحدتهما في كل ( ١٦ ) بتضيها سويا . وعلى الرغم من دراسة القدامى حتى أغسطس لمشكلات الزمان فإنها لم تنسم بالوضوح الا عند الفلاسفة المحدثين ، واعتبر هذا الاهتمام بالزمان من الزمات التى يتميز بها ( ١٧ ) العصر الحديث .

ونضيف نحن ، ان مشكلة الزمان عند الأقدمين ، اتسمت عموما - عند أرسطو الى حد ما ، وبغضى خالص الباعه - بالإبعاد اللاهوتية ، وأصبحت جزءا من الموقف اللاهوتى ، ولم تبحث في حد ذاتها . ومع ذلك فيمكن القول ان موقف من قال يقدم الزمان ومساوقته للمادة والحركة ، هو أقرب الى روح العلم والنظرة الحديثة من موقف المتكلمين ومن يقول بحدوث الزمان أو بانكاره أو بأنه أمر اعتباطى .

\*\*\*

( ١٢ ) كذلك ص ١٥٣

( ١٣ ) كذلك ص ١٥٣

( ١٤ ) كذلك ص ١٥٤

( ١٥ ) كذلك ص ١٥٨

( ١٦ ) كذلك ص ١٦٢ فما بعد .

عبد الرحمن بدوي محمود

## الزمن في المنحلق الوجودي

عند مارتن هيدجر

توفي هيدجر Heidegger في الخامس والعشرين من شهر مايو سنة ١٩٧٦ دون أن يلي بما وعد به في نهاية كتابه الرئيسي : « الوجود والزمان » من ادراك زمنيته الآتية ( = الوجود الانساني ) في وحدة تغارجاته ( المستقبل ، الماضي ، الحاضر ) ، ابتغاء امكان تفسير زمنيته الآتية على انها زمنية فهم الوجود .

لقد تبين له ان الزمانية هي معنى وجود الآتية . لهذا كان عليه ان يبحث عن طريق يؤدي من الزمان الاصيل الى معنى الوجود ، أي ان يبين ان الزمان هو افق الوجود .

ذلك ان الانطولوجيا ( = علم الوجود ) التقليدية انشغلت بالوجود الملقى في الزمان ، دون ان تحفل بزمانية الزمان . فكانت تتمثل وجود الوجود ابتداء من الوجود المتزامن في الزمان ، وبذلك تتمثل الزمان نفسه ابتداء من فهم الوجود . وهناك تبني لها ان الزمان سلسلة من « الآتات » الوجودية ، أي التي يمكن ان تلقاها . وحتى كيركجور Kierkegaard .. نفسه : أبو الوجودية ، وأن كان قد أدرك الظاهرة الوجودية للآن ، فانه اخذ نقطة انطلاقه من التفسير

التقليدي للزمان ، وذلك حين حاول أن يعرف الآن بمعونة « ما هو حالا » ، و « السرمدية » ، أي بمعونة الزمان بوصفه سلسلة من النقاط الحاضرة ومن السرمدية بوصفها لا زمانية (١) .  
وعلينا أن نتتبع مراحل تفكير هيدجر في الزمان .

### ١ - المرحلة الأولى

قبل ظهور « الوجود والزمان » (سنة ١٩٢٧)

والمرحلة الأولى من تفكير هيدجر في مشكلة الزمان تتمثل في المحاضرة التي ألقاها بمناسبة الحصول على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة Habilitation ، وعنوانها : « تصور الزمان في علم التاريخ » .

وفيها ميز بين علوم الطبيعة وعلوم الروح أو علم التاريخ ، على أساس التمييز بين تصور الزمان عند كلا النوعين من العلوم : ففي الفيزياء ينظر الى الزمان على أنه سلسلة من الآتات ، سلسلة ذات اتجاه . ولا تميز آن من الآن الاخرالا بالوضع الذي يشغله ، وهذا الوضع يتحدد بالنسبة الى نقطة ابتداء ، ومن هنا يبدو الزمان مجعدا متحجرا ، ومجرد ترتيب متجانس من المواقف ، كأنه سلم .

وعلى العكس من ذلك نجد علم التاريخ ( والعلوم الانسانية بعامه ) ينظر الى الزمان نظرة مختلفة من ذلك تماما . ذلك ان عصور التاريخ تتميز بعضها من بعض كفيها ، دون أن يكون في الوسع تحديد قانون لتواليها . « والطابع الكيفي للتصور التاريخي للزمان لا يعني الا كثافة - تبلور - موضوع للحياة المفظة في التاريخ » (٢) . ويبدو هذا حتى في نقط ابتداء حساب السنين أو التقويم ( السنة كذا من تقويم الاسكندر ٣٣٣ ق.م ) ، أو من تأسيس روما ( ٧٥٣ ق.م ) ، أو من ميلاد المسيح ، أو من هجرة النبي محمد، الخ ) . ومعنى هذا الإشارة الى قيم ذات تأثير حاسم في تقويم التاريخ .

ويوضح هذا المعنى في محاضراته في فرايبورج في بريسجاد ( الفصل الثتوي ١٩٢٠/١٩٢١ ) بعنوان : « الدخول الى ظاهريات الدين » متخذا من فقرات في الاصحاحين الرابع والخامس من رسالة القديس بولس الى اهل تسالونقا ( اصحاح ٤ ، عبارة رقم ١٣ وما يليها ) ايضا حارايه ، وذلك حين يتحدث القديس بولس عن الأمل الذي تقوم عليه حياة المؤمن المسيحي : الأمل في عودة المسيح على الأرض مرة أخرى ، يقول بولس : ( ليس من الضروري ، يا اخواني الأمراء ، أن اكتب اليكم عن الازيمة والحظاظه ، لانكم انتم انفسكم تعلمون يقينا ان يوم الرب سيأتي كالص في الليل » .

Martin Heidegger: Sein Und Zeit

( ١ ) هيدجر : « الوجود والزمان » ص ٢٢٨ ، تطبيق

ط ١١ ، توبنجن ، ١٩٧٢ .

( ٢ ) Martin Heidegger: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in Zeitschrift für philosophie und philosophische Kritik, B. 161, s. 187 Leipzig, 1916.

فيلاحظ هيدجر على هذه العبارة ان القديس بولس لا يحدد فيها زمانا معينا لعودة المسيح ، بل يرفض تحديده صراحة فهو لا يقول انه سيكون بعد ألف عام ، كما ذهب الى ذلك الالفيون ، وانما يذكر انه سيأتي فجأة وخفية كاللص المتسلل في جنح الليل . فهنا زمان كيفي ، لاكمي عددي ، انه « مناسبة » و « ظرف » وليس عددا معينا بالسنين . والمناسبات والظروف لا تقيس الزمان . بل هي تنتمى الى تاريخ تحقق الحياة ، وهذا امر لا يقبل التحدد الموضوعي . كما ان هذه العودة لا تتحدد ب عوامل نسبية الى المضمون . صحيح أن من الممكن وصف التاريخ من حيث المضمون ، والانكار ، والاحداث . ولكن المهم في هذا التاريخ انه واقع ، انه تجربة للحياة في واقعتها .

## ٢ - المرحلة الثانية :

### كتاب « الوجود والزمان »

ولكن هذه التأملات كانت مجرد تمهيدات بعيدة للنظرة الاساسية التي انتهى اليها هيدجر في كتابه « الوجود والزمان » ( سنة ١٩٢٧ Sein Und Zeit )

ولفهم مايلي ( ٣ ) يجب ان نتذكر ان الطابع الاساسي للوجود الانساني هو الهم : فالوجود الانساني مفهوم بتحقيق امكانياته في الوجود .

والهم يتخذ ثلاثة تراكيب : الهم بتحقيق الممكنات ( = المستقبل ) ، الهم مما تحقق من ممكنات ( = الماضي ) ، والهم بما يجري تحقيقه من ممكنات ( = الحاضر ) . ولهذا يتصف الهم بهذه الاحوال الزمانية الثلاثة : المستقبل ، الماضي ، الحاضر . والزمانية هي الوحدة الاصلية لتكوين الهم . والزمانية « تجعل الهم ممكنا » من حيث انها هي الآنية وهي تسمى للتخارج في هذه الانهاء الثلاثة . ومن هنا فان المستقبل والماضي المتكس والحدوث يمكن ان تعد بمثابة التخارجات الثلاثة للزمانية .

والزمانية لا تكون ، بل تنزمن . انها تنزمن ابتداء من المستقبل ، بوصفه الاتجاه الاساسي للزمان .

والزمانية الاصلية متناهية ، لانها تنزمن ابتداء من مستقبل متناه ، لان هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء ، اذ الموت له بالمرصاد .

ان الوجود مفهوم بتحقيق امكانياته . ومن هنا كان انشغاله المستبصر . والانشغال المستبصر يقوم في ترك مجموع الادوات الميسرة له لتولي تحقيق الممكنات . ولكن ذلك لا يتم بعمل من الاحياء والاشياء ، بل فيهم وفيهم . ولهذا يتصف هذا الانشغال بالتوقع للنتائج . وهذا التوقع هو مستقبل الآنية وهي امكانياتها بواسطة الوجود المتدرج في العالم ..

( ٣ ) راجع كتابنا : « دراسات في الفلسفة الوجودية » ص - ح . القفزة ، سنة ١٩٦٦ ، وكتبت : « الزمان الوجودي » ط القاهرة ١٩٤٥ ( ط ٢ ، بيروت ، سنة ١٩٧٢ ) .

ولكن للانخراط في عالم الأدوات لابد من نوع من النسيان . ولهذا فان الانشغال يتزمن وفقاً للنسيان ، نسيان الماضي ، او بعضه لإمكان الانطلاق نحو المستقبل .

والحضور في العالم هو سقوط للإمكانات، والموجود الساقط يتميز بالثروة ، والغموض، والاستطلاع .

والاستطلاع ميل للوجود نحو إمكان الرؤية ، رؤية الآنية في ظهورها في العالم . انه شعور بالحاجة الى التوكل الى الامام نحو عالم يشاهد بعد .

ومن الواضح ان هذا « السقوط » ليس أمراً شائناً ، بل هو ضروري لتحقيق الإمكانات . صحيح انه ضياع لإمكانات لم تتحقق في نفس الوقت الذي هو تحقيق لوجه من أوجه هذه الإمكانات ، ولكنه هو الطريقة الوحيدة للحضور - لدى - العالم .

كيف تجعل الزمانية العالم ممكناً ؟

انها تجعله ممكناً من حيث ان فيها شيئاً هو بمثابة افق ، وهو وحدة تخارجية . وتخارجات الزمانية هي انطلاقات « نحو » ، وانطلاقات « الى » Wohin . وهذا « الى » Wohin يدل على ان انطلاقة التخارج تمتد وتبسّط على هيئة افق ، مما يجعل « في » Worin ممكناً . ولكل تخارج يوجد « الى » ، أي افق خاص به . والاسكيم الانقى للمستقبل الذي وفقاً له الآنية تأتي الى ذاتها على نحو صحيح او على نحو زائف ، يتميز بـ « من أجل » ذاته Um-Willen Seiner . واسكيم الماضي المتكسب يتميز بـ « في مواجهة » Wovor الموجود الملقى والاسكيم الافقي لتخارج الحاضر هو « الصالح - لكذا » Um-zu .

وحدة الزمانية تؤسس وحدة هذه الاسكيمات الافقية ، وهذه الاخيرة تكون أفق الزمانية ، وذلك تجعل ممكناً « رابطة » العلاقات المتميزة بين « الذي من أجل » Um-zu-Bez-lige - وبين ما هو في سبيل لكذا Um-Willen . ان الزمانية هي التي تمكن من انفتاح الذات على العالم ، كما تمكن من انفتاح العالم على الذات .

ولما كانت الآنية هي عالم نفسها ، فلان العالم لا يمكن ان يوضع الى جانب الوجود المهيأ ، ولا ان يتصور على انه موجود معطى مباشرة ، بل العالم يتزمن في الزمانية . والآنية هي الوجود - في - العالم على اساس « الخروج من - الذات » Ausser-sich للتخارجات الزمانية .

ولما كان العالم يناسس على الوحدة الافقية للزمانية المتخارجة ، فانه عالم ، أي انه مفتوح قبل الانعقاد بالوجود ، وهو يجعل اكتشاف الوجود أمراً ممكناً .

والعلاقة بين التخارجات الزمانية للحضور، والمستقبل ، والماضي - وهي تناظر العناصر الاساسية في الهم ( السقوط ، المشروع ، الارتقاء ) - ليست رابطة توال في الزمان



للحظات الزمان الثلاث ، ذلك ان الماضي ليس خلف « الحاضر بوصفه شيئاً لم يعد موجوداً بعد ، وليس المستقبل هو «الإمام» بوصفه ما ليس بعد . بل ينبغي بالآخرى ان يقال ان الماضي يتجاوز الحاضر والمستقبل معا . فالستقبل ليس هو ما ليس بعد والذي سيكون ، بل هو بان يكون الحاضر والماضي . والحاضر ليس هو البعد الذي يتلو الماضي ويسبق المستقبل بل هو يوجد مع الماضي والمستقبل معا . فالنوالى اذن توالى أفقياً . والبعد الاصيل للزمانية « عمودي » ( ان الزمانية ... ليس تكون ، بل هي تنزمن ) ( ٤ ) . والزمانية هي التخارج الاصيل في ذاته وبذاته » ( ٥ ) .

والخلاصة ان الماضي يوجد في ذاته المستقبل ، والمستقبل هو خارج الماضي وفي نفس الوقت ينطوي في ذاته على الماضي . ونفس الشيء يقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي ومع المستقبل معا . نكل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاث ينطوي اذن على سائرهما ، لكن على طريقته الخاصة ، اى حسب منظوره الخاص ، وفي نفس الوقت هو مندرج في سائرهما ونفا لمنظورها . فالعلاقة بين هذه اللحظات الثلاث اذن علاقة اندراج – واستيعاد معا .

ومن تحليل احوال الآنية يتبين لهيدجر ان « استباق الوجود لنفسه » sich-vorweg sein هو اللحظة الاساسية الاولى في الهم . وهو يقوم على المستقبل . وهذا واضح « لانه اذا كان الانسان مشروع نفسه باستمرار ، فان المستقبل هو اللحظة الجوهرية في وجوده . ولهذا ينتهي هيدجر الى تقرير ان الزمانية تنزمن ابتداء من المستقبل . ومن هنا يرى ان تحليل الزمان يجب ان يبدأ بالتحقق من حقيقة المستقبل .

ان الهم يلقي بنفسه على مالم يتحقق بعد . ولهذا يتميز بالانتظار Gewärtigen « والانتظار حال للمستقبل مؤسسة على التوقع » ( ٦ ) . وهو ينطوي على الحاضر – كنقطة انطلاق التوقع – الى المستقبل بوصفه الهدف من التوقع .

والاستطلاع بدوره يمنع الآنية من التوقف عند شيء : انه يدعوها الى تجاوز الحاضر ، الجاهز ، المعلوم – الى المجهول الممكن غير المتحقق بعد . انه نزوع الى مشاهدة الغير ، الجديد . ومن هنا كان الاستطلاع هو الشكل الاقصى للمستقبل غير الصحيح ، لانه محاولة دأبسة لاحضار المستقبل ، اى لجماعه حاضراً .

( ٤ ) هيدجر : « الوجود والزمان » ص ٢٢٨ .

( ٥ ) هيدجر : « الوجود والزمان » ص ٢٢٩ .

( ٦ ) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ .

وبين الانتظار والنسيان صلة وثيقة : فالنسيان هو الانتظار المحض وقد أصيب في وجوده ، والانتظار هو الاستحضار الناسى وقد أصيب في حركته ، والاستحضار هو الانتظار الناسى وقد أصيب في نتيجته .

وزمان الانتظار والاستطلاع والخوف هو زمان النسيان . وزمان النسيان هو في جوهره نسيان الزمان الاصيل .

اما الماضي فهو مستقبل المستقبل .



### العدم والزمان

وهنا نلتقى بفكرة العدم كما تتجلى في حالة القلق Angst . ونحن نعلم ان القلق هو سيد أحوال الوجود . وفيه نشعر بالعدم المائل في كل شيء . وعلى الآتية أن تنكر العدم حتى لا يعدمها العدم ، ومن هنا كان الطابع الاسيان للوجود : اعنى هـيـوـة المـلاقـة بالعدم ، وبالموت ، لانه بذلك يتحقق معنى الحياة .

واتكار العدم هو تأكيد الاستقلال الذاتي للوجود ، والوجود ، من حيث هو مستقبل ، هو مخطيء . وخطيئة الوجود ( الآتية ) تعين ميلاد التاريخ . والوجود خاطيء في جوهره لانه اختيار لامكانيات ونبد لأخرى ، والنبد خطيئة تمنها يتسلل العدم الى الوجود .

والزمان يقوم في الاعدام المستمر : فلولا اعدام الماضي لما كان الحاضر ، ولولا اعدام الحاضر فلن يتحقق المستقبل ، ولا بد من اعدام المستقبل ليصبح حاضرا ، وهكذا .

وهذا يقودنا الى تصور هيدجر للتاريخ

### ١ - الفهم المادي للتاريخ وتاريخية الآتية

وهنا نرى هيدجر في الوجود والزمان يكرس للتاريخ والتاريخية خمسة فصول ، عناوينها هي :

١ - الفهم المادي للتاريخ وتاريخيته الآتية .

بب التركيب الاساسي للتاريخية

ج - تاريخية الآتية ، والتاريخ العام

د - الاشتقاق الوجودي للتاريخية من تاريخية الآتية

هـ - العلاقة بين هذا البحث وبين أبحاث دلتاي وأفكار كونت يوده .

وفي الفصل الاول يحاول العثور على المكان الخاص بالمشكلة الاصلية لماهية التاريخ .

وبدأ بحثه بتجديد ما يمد « تاريخيا » و « تاريخيا » في التفسير العادي للوجود الانساني ( = الآلية ) . فيقول ان غموض كلمة « تاريخ » ناشئ عن كون هذه الكلمة تدل مرة على « الواقع التاريخي » ومرة اخرى على « العلم بالواقع التاريخي » .

وينحى جانبا هذا المعنى الثاني ( اي علم التاريخ ) ليتوفر على دراسة الواقع التاريخي او التاريخ بمعنى الواقع التاريخي . ويلاحظ ان ثم معنى ممتازا لكلمة التاريخ . وهو فهم الوجود التاريخي على انه الماضي . « ونجد هذا المعنى في العبارة : هذا الشيء او ذلك صار من شأن التاريخ . والماضي هنا مفهوم بمعنى ما ليس موجودا او حاضرا بعد ، او ما هو لا يزال بعد حاضرا ولكنه لا يؤثر تأثيرا فعالا في الحاضر . ومن ناحية اخرى فان التاريخ - من حيث هو ماض - له معنى مضاد لهذا حين يقول : لا يمكن الافلات من التاريخ . فها هنا التاريخ معناه الماضي ولكن بمعنى انه لا يزال يؤثر تأثيرا فعالا حتى الآن . وعلى كل حال فحين يفهم من التاريخ انه الماضي ، سواء نسبنا اليه تأثيرا فعالا او تأثيرا سلبيا ، فانه ينظر اليه دائما على انه ذو علاقة ارتباط وثيق بالحاضر ، مفهوما على انه واقع حقيقي « الآن » و « في اللحظة الحاضرة » . يضاف الى ذلك ان للماضي معنى مزدوجا مهما . فالماضي ينتسب الى الازمنة التي بادت الى غير رجعة ويؤلف جزءا من الاحداث الغابرة ، ومع ذلك فانه يمكنه ان يكون « الآن » حاضرا ، مثل بقايا زمان يوناني . ففيه « شلرة » من الماضي « حاضرة » .

لكن في هذه الحالة لا يعنى التاريخ الماضي بمعنى ما غير ، بمقدار ما يعنى الصبور عن هذا الماضي . فما « له تاريخ » هو متورط في الصيرورة . و « التطور » في هذه الحالة ، هو مرة صعود ، ومرة سقوط . وماله تاريخ بهذا المعنى يمكن ايضا ان « يصنع التاريخ » ، ولما كان قد احدث عصرا فانه لا يزال حتى اليوم يحدد مستقبلا . فالتاريخ معناه ها هنا « نسيج من الاحداث والنتائج » ينسج من خلال الماضي ، والحاضر ، والمستقبل . وفي هذه الحالة ليست للماضي مكانة أولى ( او اولى ) .

والتاريخ يعنى ايضا شمول الوجود الذى يتغير « في الزمان » مميزا نفسه من الطبيعة ، ومع ذلك فهو يتحرك بدوره « في الزمان » ، ويتنظم احوال الناس ومصائرهم ، واحوال ومصائر الجماعات الانسانية وحضارتها . والتاريخ ، في هذه الحالة ، لا يعنى حالة الوجود ، او التاريخ بقدر ما يعنى بالاحرى منطق الوجود التى على اساس تعيين وجود الانسان بوصفه روحا وحضارة تتميز من الطبيعة ، وان كانت الطبيعة ايضا على نحو ما - تنتهي بان تصبح جزءا من التاريخ مفهوما على هذا النحو .

وأخيرا ، فانه يفهم من التاريخي انه « الماثورة » ( او المقول ) بوصفه كذلك ، سواء اكان معتزفا ، تاريخيا او كان معتبرا انه « بين » ، وان بقى أصله غامضا .

فاذا شئنا أن نوحّد بين المعانى الأربعة السابقة ، فانه ينتج ما يلي : التاريخ هو التاريخ الخاص في زمان الآنية الموجودة ، وما يعد ذاقيمة كتاريخ بالمعنى الاسمى هو ذلك التاريخ الذى في الوجود - المجموع قد مضى ولكنهما نور ولا يزال ذا أثر فعال .

فالمعنى الأربعة . . تشترك في الارتباط بالإنسان بوصفه « ذاتا فعالة » في الأحداث . فكيف ينبغي تحديد الطابع التاريخي لهذه ؟ هل التاريخية توال لمعطيات ، وميلاد وزوال لاحداث؟وعلى أي نحو هذا التاريخ للتاريخ الخاص بالإنسان ؟ وهل الآنية ربما كانت في أول الامر حاضرة - فقط ، كما تدخل ، على التوالي ، « في التاريخ » ؟ وهل الآنية لا تصير تاريخية الا بالاختلاط مع الظروف والحوادث ؟ او على العكس : الوجود الخاص بالآنية من شأنه ان يتأرخ بحيث انه فقط لان الآنية تاريخية في وجودها ، فان الظروف والاحداث والمصائر تصير ممكنة ؟ ولماذا في التحديد الزماني « للآنية » وهي تتأرخ في الزمان ، يلعب المانى دورا خاصا ؟ ان كان التاريخ خاصية لوجود الآنية ، واذا كان هذا الوجود يتأسس في الزمانية ، فسيكون من المفيد ان نبدأ التحليل الوجودي للتاريخية بتلك الخصائص التي يملكها ماهو تاريخي ، والتي لها معنى زمانى واضح . ولهذه الغاية فان الايضاح المتعمق للفرد الجوهري الذى يشيد به الماضى في تصور التاريخ يصلح مَدْخَلًا لنفس التركيب الاساسي للتاريخية .

ان العاديات المحفوظة في متحف ، قطعة اثاث مثلا ، تنتسب الى زمان ماض ، لكنها مع ذلك حاضرة ، حتى في « الحاضر » . فعلى أي نحو تكون قطعة اثاث ليست ماضية يمكن ان تعد تاريخية ؟ ربما يكون ذلك بسبب انها موضوع لاهتمام تاريخي أو آثارى ؟ لكن قطعة الاثاث يمكن ان تكون موضوعا ، لتأملات تاريخية فقط لانها - بمعنى ما - تاريخية في ذاتها . فالسؤال يتجلى على هذا الشكل : باى حق نقول عن هذا الكائن انه تاريخي اذا لم يكن قد مضى بعد ؟ او هذه « الاشیاء » ، وإن كانت لا تزال حاضرة ، فان فيها « شيئا من الماضى في ذاتها » ؟ وهذه الاشیاء الحاضرة ربما تكون لا تزال تلك التى كانت ! لاشك في انها تفرّت . « فعلى مجرى الزمان » قد فسدّت قطعة الاثاث أو نخر فيها السوس ؟ . لكن ليس هذا الفساد ، وهو يستمر ايضا أثناء وجودها في المتحف ، هو ما يصنع ذلك الطابع الخاص بانها ماضية مما يجعل قطعة الاثاث شيئا تاريخيا . فما هو الماضى ( الغابر ) في هذه القطعة من الاثاث ؟ وما هو هذا الذى كانت عليه الاشیاء ولم تعد عليه الآن ؟ انها لا تزال تلك الوسيلة (الاداة) : ولكنها خارج الاستعمال . فهل لو افترضناها تستعمل حتى الآن ، بوصفها اثانا في بيت موروث ، تصير غير تاريخية بعد ؟ سواء عليها تستعمل أو لا تستعمل ، فانها لم تعد مكانته من قبل . ماهو اذن الشيء الذى مضى ؟ انه لاشيء آخر غير **العالم** الذى في داخله وجدت هكذا واستعملتها آنية موجودة في العالم واهتمت بها ، وكانت تؤلف جزءا من مجموع الاشیاء الجارى استعمالها . وهذا **العالم** لم يعد بعد ، لكن الشيء الذى بقى في هذا العالم بوصفه داخل **العالم** لا يزال حاضرا . وفقط كأداة كونت جزءا من عالم ، فان الشيء ، وهو الآن

مجرد حاضر، يمكن ، رغم كل شيء ، أن ينتسب إلى **الماضي** . لكن مامعنى عدم — الوجود — بعد في عالم ؟ ان العالم لا يكون الا وفقا لكيفية وجود الآنية ، التى هى فى الواقع بمثابة وجود — فى — العالم .

ان الطابع التاريخي للعاديات ( الانتيكات ) التى لاتزال محفوظة يقوم مع ذلك فى ماضى الآنية التى تنتسب هذه العاديات الى عالمها . فهل نقول حينئذ ان التاريخي هو فقط الآنية **الماضية** ، لا تلك **الحاضرة** ؟ لكن هل يمكن القول ان الآنية ماضية ، اذا فهم من « الماضى » عدم الوجود بعد ، الآن ، حانرا فقط وقابلا للاستعمال ؟ واضح ان الآنية لا يمكن ابدا أن تكون ماضية : لا لأنها لاتمضى ، ولكن لأنها لا يمكن مطلقا أن تكون مجرد حضور نظرا الى ان وجودها هو الوجود الماهوى Existenz وبمعنى انطولوجي محدد ، فان الآنية التى لا توجد بعد لم تمض بل كانت موجودة ها هنا . والعاديات ( الانتيكات ) التى لاتزال حاضرة لها الطابع التاريخي للماضى على اساس انتسابها بـوصفها أدوات — الى عالم قد كان ، ومنه جاءت ، عالم كان خاصا بآنية كانت موجودة ها هنا .

ان الآنية هى تاريخية فى المقام الاول .

لكن هل الآنية « **لاتصير** تاريخية » الا حين تتوقف عن أن تكون وجودا هاهنا ؟ او هى تاريخية من حيث انها موجودة بالفعل ؟ لكن هل الآنية كانت ها هنا فقط بمعنى الوجود الذى قد كان هنا ، او هى كانت من حيث انها كانت حضورا صائرا ، اي فى تزامنيتها ؟

ومن هذا التحليل الموت للآنية التى لاتزال حاضرة ، ولكننا على نحو ما مضت وانتسبت الى التاريخ — ينتج أن هذا الوجود لا يكون تاريخيا الا على اساس انتسابه الى عالم معين . لكن العالم لا يكون له طابع التاريخي الا لأنه يعبر من تحديد انطولوجي للآنية . كذلك شاهدنا أن التحديد الزماني للماضى يعوزه الوضوح ، على الرغم من تميزه من الوجود الذى قد كان ، والذي هو ، كما رأينا ، عنصر مكون للوحدة التخارجية لزمانية الآنية . لكن اللفز لا يزداد بهذا إلا تعمقا : فلماذا الماضى « أو الوجود — الذى — كان يحدد فى **المقام الاول** ، ماهو تاريخي ، بينما الوجود الذى — كان يتزامن أصلا مع الحاضر ومع المستقبل ؟

فلنا ان الآنية هى تاريخية فى **المقام الاول** . ويكون تاريخيا فى **المقام الثاني** مايلنى فى العالم ، ليس فقط الاداة المستعملة بالمعنى الأوسع ، بل وأيضا الوسط الطبيعي بوصفه **أقليا تاريخيا** . وسنحدد الوجود غير المطابق للآنية ، الوجود التاريخي على اساس انتسابه الى العالم ، مع التعبير التاريخي عالميا . ومن الواضح ان التصور المعتاد « للتاريخ الكلى ( العالم ) » ينشأ فى افق هذا التصور المشتق من التاريخية . والتاريخي عالميا لا يتلقى فى المقام الاول تاريخيته من التوضيح التاريخي ، وانما من ذلك الذى يكون من حيث انه ذلك الوجود الذى يلتقي به فى العالم .

وتحليل الطابع التاريخي لآداة قابلة للاستعمال لاتزال حاضرة فقط قد تأدى بنا ليس فقط الى الآنية بوصفها الموجود التاريخي فى **المقام الاول** ، بل وأيضا آثار شكوكا حول امكان

الوصول الى تحديد زمانى لما هو تاريخى بوجه عام طالما كنا نتحرك فى أفق الوجود - فى - الزمان الخاص بالحضور فقط . والوجود لا يصير « دائما أكثر تاريخية » كلما تراجعنا الى ماض أكثر ابتعادا ، مع هذه النتيجة وهي أن ما هو أكثر قدما يجب لهذا عينة أن يكون أكثر تاريخية على النحو الصحيح . ومع ذلك فإن كون الإبتعاد « الزمانى » عن « اللحظة الحاضرة » وعن « هذا اليوم » لا يؤلف - بما هو كذلك - العنصر المحدد الأولى لتاريخية الوجود التاريخى على النحو الصحيح ، - كون هذه الواقعة قائمة لا ينجم عنه أن هذا الوجود ليس « فى الزمان » ، أو أنه بدون زمان ، وإنما ينجم عنه فقط أنه يوجد على نحو زمانى أصلا ، بحيث لا شأن له بشيء حاضر ، فقط « فى الزمان » ، وبما هو كذلك ، ماض أو باق الآن ، وهذا بسبب ماهية الوجودية نفسها .

قد يقال أن هذه تدقيقات لاجدوى منها . والواقع أنه لا أحد يشك فى أن الآنية الإنسانية هى اللات الفعلية فى التاريخ ، كما يتجلى بوضوح أيضا من التصور المعتاد للتاريخ ، كما فحصناه . لكن القول بأن « الآنية تاريخية » لا يبدل فقط على الواقعة الوجودية وهى أن الانسان « ذرة » متفاوتة الفعالية فى عملية التاريخ الكلى وأنه يظل تحت رحمة الظروف والاحداث ، بل يضع السؤال التالى : « الى أى حد وعلى أساس أى ظروف انطولوجية تنسب التاريخية الى ذاتية هذه اللات التاريخية بوصفها تركيبها الجوهري ؟ » (٧) . فى هذا الفصل .

١ ) يميز هيدجر بين تاريخية الوجود *Geschichtlichkeit* أى الطابع التاريخى للوجود ، وبين العلم بأحداث التاريخ *Historie* . ويمكن أن ننسب الى الأولى فنقول : تاريخى ( بدون همزة على الالف ، وإلى الثانى فنقول : تاريخى ( مع همزة على الالف ) ، وإن كان اللفظ فى العربية واحدا .

٢ ) والتاريخ له عدة معان :

١ ) فهو يمكن أن يدل على ما مضى *das Vergangene* . وهذا الماضى ؛ ولكن قطعة اثاث قديمة فى متحف ، أو زالت ، وفى الحالة الأولى لا تزال حاضرة ؛ وفى الحالة الثانية تكون قد غُبرت ولكنها ربما لا تزال تحدث آثارا اليوم .

ب ) ويمكن ثانيا أن يدل لا على الماضى باللات ، وإنما على المصدر الذى جاء منه الماضى . فمثلا جملة أحداث جاءت من الماضى ولا تزال ممتدة فى الحاضر ، وتعين المستقبل ( مثل نظام سياسى أو اجتماعى أو دينى الخ ) .

ج ) ويمكن ثالثا أن يشير التاريخ الى الوجود فى مجموعة ، من حيث التحولات والمصائر التى أصابت الناس ، ومجتمعاتهم المختلفة ، وحضاراتهم .

د ) والتاريخي هو - رابعا - ماهو مألوف، أى منقول عن الماضي .

وتستترك هذه المعاني الاربعة في كونها تشير الى الانسان بوصفها الذات الفعالة في الاحداث . فالتاريخ اذن بالمعنى الاقوى هو ما وقع في الماضي ، وسط الوجود المشترك بين الناس ، ونقل فيما بعد ، واحتفظ بقدرته على التأثير في مجرى الاحداث الحالية والمستقبلية . وللماضى دور رئيسي في التصوير المتبادل للتاريخ . فالعناصر الاساسية بالنسبة الى التاريخ هي **الماضي ، والعلاقة بالانسان .**

وهنا نتبثق الاسئلة التالية :

ماهي هذه العلاقة بالانسان ؟

كيف يكون الانسان ذاتا فعالة في الاحداث التاريخية ؟

كيف يكون الماضي محددا من اجل ان يكون شيئا محفوظا في متحف ، اى شيئا لايزال معطى في الحاضر ، كرسى مثلا ، يمكن ان يكون له طابع موضوع ( شيء ) تاريخي ؟ صحيح ان هذا الموضوع حاضر الآن ، لكنه ليس تماما كما قد كان في الماضي . فما هو هذا الذي اختفى اذن او مضى وغبر ؟

ان الذى مضى وغبر هو العالم الذى فيه كان هذا الشيء موجودا بوصفه ينتسب الى مجموع من الادوات التي كان الوجود الانساني يستخدمها ، بوصف هذا الوجود الانساني كان وجودا - في العالم . لكن العالم ينتسب الى الآتية ( = الوجود الانساني ) وهذا الماضي الذي تتأمنس فيه التاريخية يجب ان يفهم وفقا للمعنى الماضي المتكسد الذي يميز ماضى الآتية . وعلى هذا فينبغي فهم التاريخية من حيث العلاقات مع هذا الماضي الخاص بالآتية ، لاوفقا للماضى مفهوما بمعنى مازال وغبر ،

والآتية تاريخية في المقام الاول . والوجود في العالم - تاريخي ، ولكن في المقام الثاني . ولما كانت تاريخية الوجود ثابتة من انتسابه الى العالم ، فان هذا الوجود يمكن ان يسمى تاريخيا مالمبا Weltgeschichtlich . فتاريخية الآتية هي تاريخية العالم جوهريا ، ذلك لان التاريخية لا تميز ذاتا بدون عالم ، بل تميز الوجود بوصفه يوجد - في - العالم .

### ب - التركيب الاساسي للتاريخية

يقول هيدجر :

« ان اللآنية تاريخيا دائما وفعلا ، ويمكن ان يكون لها لان وجود هذا الوجود يتركب من التاريخية . وهذه القضية هي التي ينبغي علينا الآن تسريرها في مواجهة عرض المشكلة الانطولوجية للتاريخ من حيث هي مشكلة وجودية .

لقد مررنا وجود الآتية بوصفه هما . وآلهم يتأسس في التاريخية . ولهذا اذن ينبغي علينا في نطاقه ان نبحث من ذلك التاريخ الذي يعين ( يحدد ) الوجود بما هو تاريخ . وعلى هذا

النحو فان تفسير تاريخية الآنية ينكشف ، في نهاية التحليل ، أنه تعمق عيني لعني الزمانية .  
لقد فحصنا عن الزمانية أولا في علاقتها مع الوجود الصحيح ، الذي حدد على أنه تصميم  
مستبق *vorlaufende Enschlossenheit* . فبأي معنى تكون الزمانية التاريخ الصحيح  
للآنية ؟

لقد حددنا التصميم بأنه الإسقاط الذاتي الصامت القلق - الإسقاط على الوجود الخاص  
الذي هو في حالة استئدانة . أنه يصل إلى صحته الخاصة بوصفه تصميميا مستبقا .  
وفي هذا الأخير نندرج الآنية فيما يتعلق بقدرتها على الوجود ، بحيث تضع نفسها في مواجهة  
الموت على نحو يجعلها تمتنع اعتناقا كاملا ذلك الموجود الذي هي تكونه ، في كونها ملقى بها .  
والاعتناق المصمم للوجود الواقعي الخاص يعني في نفس الوقت التصميم في الموقف . اما ماذا  
تصمم عليه الآنية في **الواقع** فهذا مالا يتقوى التحليل الماهوي *existenziale* على بحثه  
بحثا عميقا جذريا . كما ان البحث الحالي يستبعد ايضا المشروع الماهوي للإمكانيات  
الواقعية للوجود الماهوي *Existenz* . وبالرغم من ذلك يجب ان نتساءل : من أين يمكن بوجه  
عام افتتاح الإمكانيات التي تخطط الآنية منها لنفسها في الواقع . ان التخطيط الذاتي  
*sichentwerfen* المستبق في الإمكان الذي لا يقهر للوجود ( الموت ) ضمن وحده  
يشمول وصحة التصميم . وإمكانيات الوجود المفتوحة فعلا لا يمكن ان تستخلص من الموت .  
وهذا خصوصا لان استباق الإمكان لا يقوم لتعيين تأمل في هذا الإمكان ، بل على العكس ،  
الرجوع إلى الـ ( هنا ) *Da* الفعلي . فهل قبول الاقواء الذاتي للذات في عالمها ربما سيمكن  
من فتح الأفق الذي منه يستطيع الوجود استخلاص إمكانياته الواقعية ؟ أو لم تقل ،  
ايضا ، ان الآنية لا يمكنها أبدا ان تتراجع إلى ما وراء وجودها الملقى ؟ قبل ان تقرر قبل الاوان  
ما اذا كانت الآنية تستخلص أو لا تستخلص إمكانياتها الصحيحة من وجود الوجود الملقى ،  
يجب علينا ان نوضح فيما بعد تصور ذلك التعمين الأساسي لهم *Sorge* .

ان الآنية الملقاة لا شك أنها مسلمة إلى نفسها وإلى إمكان وجودها ، ولكن بوصفها  
وجودا - في - العالم . والآنية الملقاة مقرر لها « عالم » ، وتوجد فعلا مع الآخرين .

وقبل كل شيء وفي المقام الأول فان الذات تضيق في الناس *das Man* . . أنها تفهم  
ابتداء من إمكانيات الوجود التي تتداول في الحالة التفسيرية المعتادة ، العامة ، الوسط يوميا .  
وغالبا تصير غير معلومة بسبب الاشتراك في المعنى ، وأن كانت مقرا بها . والفهم الوجودي  
الصحيح لا يستطيع الإفلات من التفسير المألوف ، حتى انه في التصميم يمسك دائما بالإمكان  
المختار الخاص الذي ابتداء منه أو ضده ، وأن كان من جديد من أجله .

والتصميم الذي فيه تعود الآنية إلى نفسها ، يفتح الإمكانيات المفردة الواقعية لوجود  
صحيح ابتداء من الإرث التي تتخذها من حيث هي ملقاة . والعودة الحاسمة إلى « الوجود



الملقى تحمل مع ذاتها انتقال الامكانيات المتلقاة، وان كان ذلك ليس بالضرورة من حيث هي متلقاة . فاذا كان كل « خير » ( مال ) موروثا، واذا كان طابع « الخيرات » ( الاموال ) يقوم في التمكين من الوجود الصحيح ، فانه في التصميم يتكون دائما انتقال ميراث . وكلما كان تصميم الآنية اصدق ، اعنى كلما فهمت نفسها دون ظل من الاشتراك ( الفوضى ) وابتداء من الامكان الاخص المميز لاستباق الموت ، صار العثور الذي يختار امكانيات الوجود عبورا خاليا من الاشتراك ( الفوضى ) والاعتباط . بيد أن استباق الموت يستبعد كل امكان اتفاقي ( بالصدفة ) موثق . والوجود الحر للموت وهو وحده الذي يقدم الآنية صراحة الآنية الخاصة ويضع الوجود في تنافيه . واذا ما أدرك التنافيه فانه ينقل الوجود الماهوى من التعدد المضطرب للامكانيات التي تتبدى مباشرة ( الاستمتاع ، الاستخفاف ، السطحية ) ويحمل الآنية في مواجهة عبء مصرها . ونقصد بهذا اللفظ الاخير التاريخ الاصيل للآنية ، الذي يحدث في التصميم الصحيح ، وهو تاريخ فيه الآنية - وقد صارت حرة للموت - تنتقل في امكان ورائي ومع ذلك هو مختار .

والآنية لا تتعرض لضربات المصير الا لانها في اعماق وجودها هي مصير بالمعنى الذي ذكرناه منذ قليل . انها محملة بالمصير ، موجودة في تصميم ينتقل بنفسه ، من حيث هي وجودية في العالم ، وهي مفتوحة « للمجيء في مواجهة » Entgegenkommen الظروف « السعيدة » وقسوة البعث . ان المصير لا يتولد من اصطدام الظروف والوقائع . وحتى التردد يصيبه المصير ، واحيانا يكون ذلك بشكل اكبر مما يقع لمن اختار ، ومع ذلك فانه لا يمكنه ان يكون « له » مصير .

واذا سودت الآنية الموت على نفسها ، باستيقافها اياه ، فانها تفهم نفسها متحصرة منه ، في افراط قوة حريتها المتناهية ، وهي في هذه الحرية - التي تقوم دائما في اختيار الاختيار - تأخذ على عاتقها عجز الاستسلام لنفسها واتضح ظروف الموقف المفتوح . لكن لما كانت الآنية ، وهي حاملة لمصيرها بكونها موجودة - في - العالم ، توجد دائما ومن حيث جوهرها ، بوصفها وجود - مع الآخرين ، فان تاريخها هو تاريخ يتربك كمصير مشترك . ونعني بهذا اللفظ تاريخ الجماعة ، تاريخ الشعب . والمصير - المشترك ليس حاصل جمع المصائر المفردة ، مثلما أن الوجود - معا لا يمكن أن يفهم على أنه مجرد حاصل جميع الافراد . ان في الوجود - معا في نفس العالم - وفي التصميم على امكانيات معينة - تتحدد المصائر على نحو مستبق . وفقط في الاتصال وفي الكفاح ، تتحرر قوة المصير المشترك . والمصير المشترك بين الآنية وبين جيلها ( Generation ) ومع جيلها - يعبر عن التاريخ الملى الصادق للآنية .

( ٨ ) راجع عن فكرة « الجيل » : فلهام دلتاي : « في دراسة لتاريخ علوم الانسان ، والجموع والمولة » ( ١٨٧٥ ) = مجموع مؤلفاته ج ٥ ( سنة ١٩٢٤ ) ص ٣٦ - ٤١ .

والصبر ، بوصفه افراط قوة عاجز وشجاع للإسقاط اللاتى الصامت التلق في الوجود - في - الخطيئة - يتطلب ، كشرط انطولوجي لامكانه - تركيب وجود الهم ، ابنى الزمانية . ولكن اذا تضافر - في وجود موجودا - الموت ، والشعور ، والحرية ، والتناهي تضافرا اصليا كما تضافر في الهم ، فان هذا الموجود يمكن ان يوجد في حال المصر ، ابنى انه يكون تاريخيا على اساس وجوده .

وفقط الموجود الذى يكون في وجوده جاثيا ( مستقبلا ) ، حتى انه وقد تحرر من موته الخاص ، يمكنه وقد تكرر فيه ان يدع نفسه بفوق في التماس الخاصين به ، اى فقط الموجود ، الذى بوصفه مستقبلا ( جاثيا ) يكون اصلا وجودا قد كان ، يمكنه - نافلا الى ذاته الامكان الوروث - ان يتخذ كونه ملقى الخاص به ، ويكون ، في اللحظة ، من اجل « زمان » . وفقط الزمانية الصحيحة ، التي هي في الوقت نفسه متناهية ، تجعل من الممكن وجود مصر : اى تاريخية صحيحة .

وليس من الضروري ان يعرف التصميم صراحة اصل الامكانيات التي يسقط نفسه عليها . بل على العكس ، في زمانية الآتية ، وفيها وحدها ، توضع امكانية الاخذ الصريح ، ابتداء من فهم الآتية المنقولة ، لقوة الوجود التي فيها يسقط التصميم نفسه ، والتصميم : برجوعه الى ذاته ونقله لذاته ، يصير حينئذ تكرارا لامكانية وجود منقول . والتكرار ، هو النقل الصريح ، ابنى العودة الى امكانيات الآتية التي هي وجود قد كان . والتكرار الصحيح لامكانية وجود قد كان ، كون الآتية تختار ابطالها ( بناسس وجوديا في التصميم المستيق ، والواقع انه فيه يختار اوليا هذا الاختيار الذى يحرر من اجل الكفاح التالي ومن اجل الاخلاص لما ينبغي تكراره . والانتقال اللاتى المتكرر لامكانية قد كانت موجودة لافتح الآتية الموجودة فبلا الى مجرد استعادة للماضى ، ولا يقوم في مجرد ربط للحاضر مع « مكان من قبل » والتكرار ، وهو ينشئ من اسقاط ذاتي حاسم ، لا ينخدع بالماضى ، ليركه يعود كما كان واقعا من قبل . بل التكرار هو بالاحرى جواب من امكان وجود ما قد كان . والواجب عن الامكان في التصميم ، من حيث انه مركز في اللحظة الحاضرة ، هو ايضا فسخ لما هو في اللحظة الحاضرة بسبيل التحول الى ماضى . والتكرار لا يترك نفسه للماضى ، ولا ينحو نحو التقدم ، فكلاهما بالنسبة - الى الوجود الحقيقى ، في اللحظة - مبيان .

وتعريفنا للتكرار هو انه حال التصميم الناقل لنفسه ، والذي بواسطته توجد الآتية صراحة بوصفها مصيرا . لكن اذا كان المصر يكون التاريخية الاصلية للآتية ، فان مركز نقل التاريخ لا يوجد في الماضى ، ولا في الحاضر وفي ارتباطه بالماضى ، بل يوجد في التارخ الصحيح للوجود من حيث هو ينشئ من مستقبل الآتية . والتاريخ ، بوصفه حالا لوجود الآتية ، يلقي بعمق جلوره في المستقبل الذى هو الموت حقا ، كامكان مميز للآتية : مع بند الوجود المستبق نحو كونه الملقى الفعلى ، مانحا بذلك الوجود الذى قد كان طابعه الاول في حضن

التاريخ . والوجود - الموت الصحيح ، اعني تناهي الزمانية ، هو الاساس المحبوب لتاريخية الآتية . والآتية لا تصير تاريخية في التكرار ، بل على العكس ، لانها من حيث هي زمانية هي تاريخية ، وبمكثها بتكرار نفسها ان تمتنع ذاتها في تاريخها . لكن لا حاجة لعلم التاريخ من اجل هذا كله .

ونسى « مصيرا » : الانتقال الذاتي المستيق والمصمم للناس في اللحظة . وهنا يجد المصير المشترك اساسه ، اعني تاريخ الآتية الوجد - مع الآخرين . والمصير المشترك ، الحامل للمصير الفردي ، يمكن في التكرار ان ينكشف في ارتباطه مع التراث المتلقي . والتكرار يكشف للآتية عن تاريخها الخاص . والتاريخ نفسه ، والانفتاح الخاص به ، او بالآخرى اكتساب هذا الاخير - بتأسيس وجوديا في كون وجود الآتية ، من حيث هو زمانى ، هو مفتوح تخارجيا .

والتاريخية الصحيحة للآتية هي ما حددناها تاريخية التاريخ في التصميم المستيق . واذا تحركنا من ظواهر التاريخ والتكرار ، المفروضة في المستقبل ، فاننا نستطيع ان نوضح لماذا تاريخ التاريخ الصحيح مركز ثقله هو في الوجود الذي قد كان . لكن صارت الان اكثر غموضا الحالة التي فيها هذا التاريخ يمكنه - بوصفه مصيرا - ان يفسح المجال للاستمرار الكلي للآتية من الميلاد حتى الموت . اى صفر يمكن ان يصدر عن العودة الى التصميم وهل فعل التصميم هو فقط عنصر في سلسلة التجارب الحية ؟ وهل اتصال ( استمرار ) التاريخ الصحيح يمكن ان يقوم في تسلسل متواصل لتصميمات مفردة ؟ وعلى اى شيء يتوقف كون مشكلة « تركيب » اتصال ( استمرار ) الحياة لا تجد جوابا شافيا عنها ؟ وهل - في نهاية التحليل - البحث ، اندفاعا ، يندرج في البحث من الجواب قبل تأسيس المشكلة في مشروعيتها ؟ في اثناء التحليلات الوجودية ، لم يظهر شيء اوضح من كون انطولوجيا الآتية تنحو نحو التكيف مع الفهم العادي للوجود ولا بد من مهارة منهجية كبيرة لتقرير مصدر المشكلة ، الواضحة في الظاهر ، مشكلة تركيب « اتصال » الآتية ، ولتعيين الافق الانطولوجي الذى توضع فيه .

فإذا كانت التاريخية مكونة لوجود الآتية فكل ذلك الموجود غير الصحيح يجب ان يكون تاريخيا . واذا كانت التاريخية الزائفة للآتية هي التى تعين اتجاه مشكلة « اتصال الحياة » أو لو كانت وضعتها على نحو من شأنه ان تجعل من المستحيل الوصول الى التاريخية الصحيحة وإلى استمرارها ( اتصالها ) الخاص بها ؟ على كل حال ومهما تكن الامور ، فانه اذا كان مرض المشكلة الانطولوجية للتاريخ يود ان يكون كاملا ، فليس من الممكن اغفال معالجة مسألة التاريخية الزائفة للآتية . (٩)

وعلى غرار ما فعلنا بالنسبة الى الفصل السابق ، نقول في ايضاح هذا الفصل :

١ - ان الآتية يلقي بها في العالم . وبهذه المناسبة فانها تتوقف على « عالم » ، وتوجد مع الآخرين .

٢ - وغالبا ما نضيق وسط هذا العالم الحافل بالاحياء والادوات .

٣ - ولكننا نفهم امكانياتها الوجودية ابتداء من التفسير الشائع بين الناس للآتية .

٤ - ومهما كانت هذه الامكانيات غامضة مشتركة المعاني ، تحتل تأويلات متضاربة ، فانها مع ذلك معروفة على نحو ما . وليس في وسع الفهم الوجودي الصحيح الافلات التام من هذه الامكانيات المنقولة التي تكون تراناي نقله الخلف عن السلف . وابتداء من هذا التراث توجد الآتية وتصمم التصميمات المتعلقة بامكانياتها في الوجود .

٥ - بيد ان الآتية تسمى لاصلتها ، فتقوم بالتصميم الذي يفتح امامها امكانياتها الحقيقية وان كان ذلك ابتداء وانطلاقا من التراث الماثور المنقول اليها من السلف . وفي هذه العملية يحدث انتقال للامكانيات المتقبلة من السلف . لكن بقدر ما تكون الآتية مصممة تصميميا صادقا وبقدر ما نفهم نفسها على انها تصميم مسبق للموت - بقدر هذا تكون قادرة على الافلات من نزوات الصدفة .

٦ - واستباق الموت ، الذي فيه ينكشف غناهي الآتية ، هو الذي يمكن من استبعاد اتخاذ امكانيات الوجود بطريقة عشوائية اتفافية . ان التصميم المستبق يجمع الآتية ويستنفذها من التشتت في التنوع الا متناهي للامكانيات المنقولة من التراث ، وتحصرها في افق محدود من الامكانيات الموافقة لوجودها الخاص .

٧ - وبهذه الطريقة تعود الآتية الى البساطة النسبية لصيرها . والمقصود بالصير Schicksal هو المجيء Geschehen الاصيل للآتية في التصميم الصحيح الذي وقعا لم تنتقل الآتية في اماكن موروثة ولكنه مع ذلك مختار .

٨ - ومن هذا السبيل فان الآتية - وقد استبقت الموت وخضعت لسلطانها وصارت حرة تجاهه لتكسب القوة الزائدة Uebermacht لحدتها التناهي في اختيار الاختيار ويمكن بهذا - وقد اهتمت بجزء الوجود المسلم للوجود الملقى - ان تصير ذا رؤية واضحة للموقف الذي توجد فيه ، رؤية لتقلبات الاحوال السعيدة والشقية على السواء التي يمكن ان تصيبها ، وهي ليست الامكانيات المتضمنة - في التراث المناسب او غير المناسب للصير الخاص بالآتية .

٩ - والآتية ، بوصفها وجودا - في العالم ، هي وجود - مع الآخرين ، ومجيئها هو مجيء مع - Mitgeschehen . والآتية والغير لهما عالم مشترك ، ولهذا فان مجيء الآتية يتميز

جوهريا بال « مع » . ومن هذه الجهة يسمى المصير المشترك Geschick . فالمصير المشترك هو المصير المشترك ، مجيء الشعب . والمصير المشترك ليس حاصل جمع المصائر الفردية كما ان « الوجود - مع » Mitinadersein ليس هو مجموع كثرة من الأشخاص . والمشاركة والكفاح يطلقان قوة المصير المشترك . فالمصير الصحيح الملىء للآنية هو اذن مصير Schicksal ومصير مشترك Geschick ، هو مجيء في ومع جيلها .

١٠ - والمصير الذي به تكون الآنية متاهبة لمواجهة المضاهات ، هو اقوة الزائدة العاجزة للاسقاط الذاتي الحر نحو الوجود الخاطيء الخاص بالنداء الصامت للشعور وفي الاستعداد للقلق . وبهذه المثابة فان المصير تركيب وجودهم ويتأسس في الزمانية . والزمانية ، بوصفها تكراراً ، تجعل من الممكن انتقال الامكان الوجودي للثق في التراث والمختار في المصير . ولا يتاني مثل هذا الانتقال الا لأن ماضي الآنية ، بواسطة التكرار ، هو ماض متكدر Gewesenheit فالتكرار هو الانتقال الصريح ، اعني عودة امكانيات الآنية التي لا توجد بعد ان كانت موجودة . فاذا وجدت الآنية على هذا النحو فانها تتأخر . والتكرار الصحيح لامكان وجود منقول في الماضي المتكدر يتأسس وجوديا على التصميم المستقبلي الذي يختار الاختيار ويطلق سراح الاخلاص لما هو قابل للتكرار .

والتكرار يهب التصميم طابع الانتقال . وهذا الانتقال يمكن الآنية من الوجود صراحة على هيئة مصير . فاذا كانت التاريخة الاصلية للآنية تقوم في المصير ، فان نقل التاريخ لا يقول في الماضي ، ولا في الحاضر مع ارتباطه بالماضي ، ولا في المصير الصحيح للآنية الذي ينبثق من المستقبل .

١١ - وتاريخية الآنية لا تقول اولا على التكرار ، بل تقوم في الزمانية المتخارجة التي فيها يقوم المستقبل بدور اساسي ، بمعنى انه يجعل التكرار ممكنا .

١٢ - والآنية لا تتوجه الى الماضي لاستعادته ، او لوضعه في علاقاته افسح واكثر تفصيلا ، ابتغاء تمهيد الارض للفعل المطلوب انجازه ، وانما تتوجه الآنية الى الماضي من اجل تحريره وبالتالي تحرير نفسها . ومعنى تحرير الماضي استخراج الممكن المحجوب فيه . ذلك ان الماضي الذي خلفناه ورائنا لم يتحقق ابدا كله ، بل هو ايضا جاء مستقبلا ، لان كل لحظة .. تنطوي في داخلها على امكانيات لم تتحقق كلها ابدا ، ولا يمكن استنفادها ابدا . ولهذا فان الآنية لا تتحرر الا بتحرير الماضي . ان الآنية من طبعها انها لا تستطيع ان تتحرر الا في الزمان وفي التاريخ ، وذلك ابتداء من امكانيات موروثه . وهذا التحرر الذاتي في الزمان وفي التاريخ هو التكرار الصحيح للذات .

## ٣ - المرحلة الثالثة

## ما بعد ظهور « الوجود والزمان »

وكما قلنا لم يصدر هيدجر الجزء الثاني من كتاب « الوجود والزمان » الذي صدر الجزء الأول منه سنة ١٩٢٧ ، وتوفي دون ان يصدره، رغم انه عاش بعد ذلك قرابة خمسين عاما ( ١٩٢٧ ... ١٩٧٦ ) . وقد ذهب الباحثون في تفسير ذلك لمذهب شتى ، فزم البعض ان « المحاولة التي قام بها هيدجر لانجاز مذهب في الوجود خاص بالميتافيزيقا ، بواسطة انطولوجيا اساسية ، قد اخفقت . ان هيدجر في القسم الثالث ( من كتابه هذا ) كان يود ان يترك زمائية الانية في وحدة تخارجاتها ( المستقبل ، الماضي ، الحاضر ) كما يستطيع بذلك تفسير زمائية الانية بوصفها زمائية فهم الوجود . لكنه لم يستطع اتمام هذه المحاولة . » (١٠) .. والتمس البعض الآخر في رسائله الصغرى ابتداء من « ماهية الحقيقة » ( سنة ١٩١٣ ) بعض معالم الطريق لاكمال المحاولة .

والحق انه لا بد من الانتظار حتى المحاضرة التي القاها في ٣١ يناير سنة ١٩٦٢ في قاعة محاضرات جامعة فرايبورج في بريسجاو ، ونشرت عند الناشر ماكس نيمير في توبنجن سنة ١٩٦٩ - كيما نجد هيدجر يستأنف الحديث من الزمان وعلاقته بالوجود . ولكن العلاقة ليست متصلة بين نهاية « الوجود والزمان » وهذه المحاضرة بحيث تعد استمرارا له او بدلا عن القسم الثالث الموعود .

يبدأ هيدجر هذه المحاضرة بان يتساءل : ما الداعي الى ذكر الزمان مقرونا بالوجود ؟

ويجب قائلا انه منذ بزوغ الفكر الاوروبي الغربي وحتى يوم الناس هذا فان الوجود معناه الحضور Anwesen . وفي هذه الكلمة Anwesen  $\pi\epsilon\sigma\sigma\omega\sigma\epsilon\varsigma$  باليوناني ، يتحدث الحاضر . والحاضر في التصور الهادي ، يؤلف مع الماضي والمستقبل ما يميز الزمان . فالوجود ، من حيث هو تقدم ... للوجود ، يتعين بالزمان . وبكفي هذا يثير في الفكر اضطرابا لن يهدأ بعد . وهذا الاضطراب يزداد اذا ما اخذنا في التفكير وفي اعادة التفكير في هذه المسألة ، الا وهي : كيف وبأي مقدار يتم تعيين الوجود بالزمان ؟

لكن كل محاولة لفهم العلاقة بين الزمان والوجود ، بمعونة الامثالات الشائعة والتقريبية للزمان والوجود ، لن تلبث ان تلتفت في عقد من العلاقات .

اننا نذكر الزمان حين نقول : لكل شيء زمانه ( اوانه ) الخاص به . ومعنى هذا : ان

كل موجود يولد ويلدب في الوقت المناسب ، ويبقى زمنا ما هو المدة المقدرة له . اذن لكل شيء زمانه الخاص به .

لكن هل الوجود شيء ؟ هل هو شيء له زمانه الخاص به ، مثل اى شيء آخر ؟

وقبل هذا كه ، هل الوجود كائن ؟ لو كان كائنا ، لكان موجودا ، ولصادفناه من بين الموجودات بوصفه واحداً منها . هذه القاعة كائنة . . والقاعة كائن فيها نور . والقاعة المشاءة هي موجودة . لكن في كل هذه القاعة ، أين نجدال « يكون » ؟ لن نجد « ان يكون » في اى مكان من هذه القاعة . ان لكل شيء زمانه ، لكن الوجود ليس شيئا ، ولهذا فانه ليس في الزمان . ومع ذلك فالوجود يبقى ، بوصفه حركة اقتراب من الوجود ، اعني بوصفه حاضرا ، متمتعا بالزمان ، وبما يرتبط بالزمان .

وما هو في الزمان ، ويتمتع هكذا بالزمان ، بنعت بانه : زمانى . فاذا مات انسان وغادر هذه الدنيا ، فاننا نقول عنه : انه ارحل عما هو زمانى . والزمانى هو العارض ، العابر ، الفانى ، المار في مجرى الزمان . ولفننا نعبّر عن ذلك بدقة فنقول : ما يهلك مع الزمن ، لان الزمان نفسه يمضى ويعبر . ولكن الزمان العابر دائما يبقى مع ذلك بوصفه زمانا . و « ان يبقى » معناه : « الا يزول » ، اى انه تقدم في الوجود ، اى حركة اقتراب هي دخول في الحضور وهكذا فان الزمان متمتع بوجود . كيف اذن يمكن الوجود ان يستمر يتمتع بالزمان ؟ ان في استمرار الزمان العابر يتحدث الوجود وينطق . ومع ذلك فاننا لا نجد الزمان شيئا موجودا كسائر الاشياء الموجودة .

ان الوجود ليس شيئا ، وبما لذلك فانه ليس زمانيا ، ورغم ذلك فانه بوصفه وجودا — في حضور ، فانه يتمتع بواسطة الزمان .

ان الزمان ليس شيئا ، وبما لذلك فليس بموجود من الموجودات ، لكنه في مضيه يبقى مستمرا ، دون ان يكون هو نفسه زمانيا مثل الموجود الذي في الزمان .

الوجود والزمان يحدد كلاهما الآخر على التبادل ، لكن بحيث لا ينعت الوجود بانه زمانى ، ولا ينعت الزمان بانه موجود .

فاذا تأملنا في هذه القضايا شعرنا كأننا نضل بين متناقضات .

ولقد وجدت الفلسفة مهربا من هذا : وذلك بترك المتناقضات على حالها ، بل وبشلحها ومحاولة جمع المتناقضين في وحدة اوسع . وهذا المسلك يسمى : الديالكتيك ، وحتى لو قلنا ان الاقوال المتناقضة عن الوجود والزمان تجمع في وحدة او يمكن ردها الى اتفاق في وحدة

تتجاوزها ، فهذا ايضا مهرب ، اعنى طريقا يتجنب أو يتهرب من الامور المطلوب البحث فيها .

### فماذا نفعل اذن ؟

علينا ان نتأمل بهدوء وتأن في هذه المسألة . ولنتساءل أولا : هل من المسموح لنا ان نقول من الوجود وعن الزمان انهما « شيئان » موضوعان موضع التساؤل ؟ لا يصح هذا ، لان كلمة شيء تعنى : الموجود . ولكن :

الموجود - سؤال ، وليس موجودا

والزمان - سؤال ، وليس زمانيا

ومن الموجود نحن نقول : انه يكون . فلذا اوجهنا نظرا الى مسألة « الوجود » ومسألة « الزمان » فاننا نبقى حلرين فلا نقول : الوجود يكون ، الزمان يكون ، بل نقول : يكون وجود ( ثم وجود ، هاهنا وجود ) ، يكون زمان ( ثم زمان ، هاهنا زمان ) . لكننا بهذا لم نفعل غير ان مكسنا الصيغة او عدلنا فيها : فبدلا من : « يكون » - نقول : « ثم ، ها هنا es gibt »  
وعلينا الآن ان ننظر في « الهاهنا es gibt » ومن اجل هذا سنتأمل أولا في اثر الوجود حتى نتأمله في اخص خصائصه .

ثم نتأمل بعد ذلك في اثر الزمان ، حتى نتأمله في اخص خصائصه .

ان الوجود هو حضور . فاذا آلقينا نظرا على الموجود الذي يتقدم في الحضور ، فان الوجود على انه « انتشار في الحضور » . والانتشار معناه الانبساط في الحضور ، اى الانتتاح . ومعنى ذلك الانطلاق والتحرر خارج الانزواء . فالوجود هو اذن تحرر في الانتشار في الحضور .

فمن اين لنا الحق في نعت الوجود بانه حضور ؟ لكننا جئنا متأخرين بعد ان انتشر الوجود في الحضور . ولهذا فاننا ملزمون بنعت الوجود بانه حضور . وهذا النعت يستمد قوته الملزمة من تفتح الوجود بوصفه قابلا للتعبير عنه والتفكير فيه . فمند بداية الفكر الغربى عند اليونان ، فان كل قول عن « الوجود » وعما « يكون » يبقى في ذاكرة تعيين للوجود يرتبط به الفكر ، هو تعيين الوجود بانه حضور Anwesen <sup>ἄνεσεν</sup> وهذا ينطبق أيضا على الفكر الذى يقود التكنيك والصناعة الحديثين ، وان كان ذلك بمعنى ماقطع . فبعد ان بسط التكنيك الحديث سلطانه على الارض ، فانه ليس فقط الاقمار الصناعية هى التى تدور حول الارض ، بل الوجود بوصفه حضورا يتكلم ايضا باستجوابه لكل سكان الارض .



لكن الوجود بوصفه حضوراً نحن لا نتقبله فقط في الفكر الذي يحتفظ بذكرى حضور الكائن المتحرر من الانزواء ، مما كان صنيع اليونان . وإنما نحن نتقبل حضور الوجود في كل تأمل بسيط متحرر من الأحكام السابقة ، إذا كان يتعلق بالوجود - الميسور لنا . والوجود - الذي - في متناول أيدينا هو حال للحضور ، أي للانتشار في - حضور - الوجود . واتساع مدى هذا الانتشار - في - حضور الوجود يتجلى لنا بالشكل الملح جداً حين نتأمل أيضاً في الغياب ، لأن الغياب هو الآخر يتعين بانتشار - في - الحضور مرفوعاً أحياناً إلى أعلى درجة وقوة .

لكن الفكر الغربي في بدايته اقترص على التفكير في الوجود ، دون التفكير في « ها هنا »  
• es gibt.

وتاريخ الوجود يعني مصير الوجود . وفي هذا المصير أو المصائر يتجلى التوقف ، الذي هو العصر . ومن هنا قيل : مصير الوجود . وليس المقصود هنا بـ « العصر » فترة من الزمان في مجرى ما يحدث ، بل اللحظة الأساسية في المصير ، أعني : التوقف في كل مرة ، والتعاسك من أجل ادراك الاعطاء ، أي من أجل الوجود - في النظرة الموجهة نحو أساس الوجود .

ولكن ندفع إلى الاسام البحث في مصير الوجود علينا أن نفكر بعمق فيما قلناه عن تحطم المذهب الانطولوجي في وجود الوجود .

إن افلاطون يصور الوجود على أنه الصورة *idea* والمشاركات في « الصور » ، وأرسطو يقول إن الوجود هو الفعل ( *ἐνέργεια* ) ، وكنت تقول إنه الوضع *positio* ، وهيجل يقول إنه التصور المطلق ، ونيتشه يقول إنه إرادة القوة . وهذه الآراء ليست وليدة المصادفة ، بل هي أقوال للوجود ، تحجب نداء يتكلم في القلب الساكن في المصير ، وفي « ها هنا وجود » . وفي كل مرة ينحبس الوجود في المصير الذي يقلب عنقه ، فإنه يتحرر من الانزواء ، في الفكر بما فيه من امتلاء عصري للتغيير . والفكر يظل مرتبطاً بمقول مصور مصير الوجود .

فإذا تأملنا الآن في الزمان ابتداء من الحاضر ، فالتأني فهم « الحاضر » على أنه ، هو الآن ، في مقابل الآن الماضي الذي لم يعد بعد ، والآن المستقبل الذي لم يأت بعد لكن « الحاضر » يعني أيضاً أن يكون - حاضراً ! أن - تشرق في الحضور *Anwesenheit* . لكننا لم نعتد النظر في الزمان من حيث أن الحضور - يفهم بمعنى الماهية *ὄν* وأرسطو يقول إن ما يكون في الزمان ويتقدم وهو ينتشر هو الآن الحاضر في كل مرة . والماضي والمستقبل أمران لا - موجودان ، لكن لا بمعنى العلم المحض ، بل بمعنى شيء يتقدم وهو ينتشر ، لكن ينقصه شيء ، وهذا النقص هو ما يعبر عنه بقولنا : « لم يعد بعد » ، و « لم يأت بعد » ، وكلاهما يهيئ إلى الآن الحاضر . وفي هذه النظرة يبدو الزمان تسلسلاً ( أو تتابعاً ) من الآلات الحاضرة لا يكاد يذكر واحد منها حتى يفتنى في الآن السابق ، ويطرده الآن اللاحق وكنت Kant يقول عن الزمان متمثلاً على

هذا النحو انه « ليس له غير بعد واحد » ( نقصد العقل المحض ط ١ ص ٣١ ، ط ٢ ص ٤٧ ) . وهذا هو الزمان مفهومنا على انه الضربة تلو الضربة في تلاوة الآلات الحاضرة التي نتصورها حين نقيس الزمان ونعده ، وذلك حين ننظر في الساعة الكرونومتر ونرى موضع العقارب ، ونقول . « الآن الساعة هي العشرون وخمسون دقيقة » . بيد اننا لانشاهد الزمان في وجه الساعة ، ولا في حركة العقارب ، ولا في الكرونومترات التكنيكية الحديثة . بل هناك ما هو اكثر من هذا : انه كلما صارت الكرونومترات اكثر دقة ، قل تفكيرنا في حقيقة الزمان .

فان الزمان ؟ هل هو موجود ؟ وهل هو في مكان ما ؟

من الواضح ان الزمان ليس غير موجود . ومن هذا احططنا فقلنا : ها هنا زمان . ذلك ان الزمان هو الحضور . فما هو الحضور *πρῆσεν* ؟

ان الحضور هو المقام المستمر ، الذي سجيتههم الانسان ، وهو سكون يتقدم اليه . والانسان يبقى دائما ذلك الذي ينظر الى مجيء من يدخل في الحضور ، دون ان يتنبه الى تقدم الوجود .

وفي نفس الوقت يتجلى الغياب وكأنه يعنينا ولا لان كثيرا من الاشياء لا تنتشر امامنا كما نعرفها اي بمعنى انتشار الحضور . فما مضى ومبرلا يزال مثل شيء كف عن الوجود خارج الانا الحاضر . بل الوجود - الذي قد - كان ( بوصفه وجود الماضي ) ينتشر في ملاقاتنا وان كان ذلك على طريقته الخاصة .

لكن الغياب يأتي اليها ايضا بمعنى « ما ليس حاضرا - بعد » ، اي بمعنى مجيء - المستقبل - الينا . وهذه العبارة : « مجيء المستقبل الينا » - صارت عبارة شائعة ، اذ نسمع الناس يقولون : « لقد بدا المستقبل بالفعل » ، وهو تعبير غير دقيق ، لان المستقبل لا يبدأ ابدا .

غير ان الزمان ليس في ذاته زمانيا ، وليس شيئا موجودا . ولهذا لا يجوز لنا ان نقول ان المستقبل والماضي والحاضر معطاة « في نفس الزمان » . ومع ذلك فانها تنتسب جميعا الى مجموع واحد .



اما قولنا : « مسافة من الزمان » فهو في الاستعمال العادي نتيجة قياس للزمان . وبهذا القياس يتصور الزمان على انه حظ ، وهو الزمان ، الاحادي البعد ، ويقاس بالاعداد . وبهذا المتصور الزماني على غرار المكان .

ولكن قبل كل حساب للزمان وفي استقلال عنه ، فإن خاصية المسافة الحرة للزمان تقوم في تقديم المستقبل والماضى والحاضر بعضها لبعض للتلاصق فيما بينها . وهذا التقديم للتلاصق ( ١٠ ) Porrection هو البعد الرابع للزمان الحقيقي . ان الزمان الحقيقي ذو اربعة ابعاد : المستقبل ، الماضى ، الحاضر ، التلاصق فيما بينها . وهذا التلاصق هو الذي يفتح الأبعاد الثلاثة الأخرى بعضها على بعض .



ولا زمان بدون الانسان . ولكن ما معنى « بدون » ؟ هل الانسان هو معطى الزمان ، او مستلم الزمان ؟ وان كان الأخير ، فكيف يتسلحه ؟

الواقع ان الزمان ليس من صنع الانسان ، كما ان الانسان ليس من صنع الزمان فليس ها هنا صناعة ، بل يوجد فقد اعطاء ، بمعنى تقديم للمس Porrection .

وهنا يأخذ هيدجر في تحليل معنى « **الحادث** » Ereignis ، فيتساءل أولاً : ما الحادث ؟ وما وجود الحادث ؟

علينا أولاً أن نستبعد المعنى الشائع للحادث وهو انه « ما يحدث » ، « ما يجرى » « ما يتبع » وعلينا ان نفهم الحادث بمعنى : المجرى الى الذات . ذلك لان الانسان منخرط في الحادث . ومن هنا لا يمكن ان ننظر الى الحادث على انه اما منبأ ، ولا في مواجهتنا ، ولا على انه ما يشمل كل شيء . ان الحادث يقتنى ، انه اقتناء يقتنى . وبالجمله : الحادث هو ما يستدعى ان يكون امتلاكاً ، هو ما يدع المجرى الى الذات . وعلى حد تعبير هيدجر القريب : الحادث يستحدث das Ereignis ereignet بين الحادث وبين الفعل Beignen ( = يكتسب ، يقتنى ) .

وهيدجر ها هنا - على مادته دائماً - يستغل التقارب اللفظي في الالمانية بين Ereignis الحادث وبين الفعل Beignen ( = يكتسب ، يقتنى ) .

فما يقتنى من الحادث ؟ الانتساب بين الوجود والانسان .



وخلال هذا يستطرد هيدجر الى تحليل وجودى دقيق لمعنى : es gibt التى يقابلها في الفرنسية il y a ، وفي الانجليزية there is وفي الإيطالية وفي العربية - خصوصاً في مؤلفات ابن رشد ( ١٢ ) - : ها هنا .

( ١١ ) تعبير مستعار من القوس العينية حين يقدم الكاهن قريتنا الى الجمهور المسه .

( ١٢ ) راجع ملاحظات نينو في هذا الصدد ، في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ص ٢٩٤ - ١٩٦ . القاهرة ، ط ٢ ، سنة ١٩٦٥ .

فيبين ان هذا التعبير لا يقتصر على التعبير من مجرد الوجود : فمثلا اذا قلنا في هذا الحوض سمك ، فما تؤكد هنا ليس مجرد « وجود » السمك ، بل هنا ايضا طريقة لتمييز هذا الحوض عن غيره من الاحواض : انه حوض فيه سمك ، اى يمكن ان نستخرج منه سمكا نأكله . وفي هذا تبدو علاقة واضحة بالانسان . وهذا يبدو بوضوح في بعض قصائد جورج تراكل G. Trakl وذلك حين يقول في مستهل قصيدته التى بعنوان: مزموه :

ها هنا ، es gibt نور اطفائه الريح

ها هنا نزل على العشب ، يفاده رجل سكران بعد الظهر

ها هنا كرمه ، محترقة مسودة ، واكواخ ملوثة بالنكاب

ها هنا حجرة يفضوها بالبن «

كذلك يقول في قصيدة اخرى متواتها : « من الإصمق »

« ها هنا حقل ( ١٣ ) جذامات فيه يستطمر أسود

« ها هنا شجرة سمراء بقيت وحيدة

« ها هنا رياح تهب صافرة حول اكواخ خاوية ..

ها هنا نور ينطفئ في فمي » .



ونرجو ان يستريح القارئ ، في واحة هذا الشعر الجميل ، من وعناء السفرة الشاقة . في  
تصورات هيدجر للزمان !



## مفهوم الزمن بين الأساطير والمأثورات الشعبية دراسة إثنولوجية

### صفوت كمال

يتقابل مع مفهوم « الجبر » ، ويرتبط في نفس الوقت بمفهوم « الاختيار » .

وهكذا سنجد انفسنا في دائرة التساؤلات والتفاسير نحاول أن نحدد تعريفا منطقيا عن « الزمن » هل هو زمن الانسان أو زمن الكون ... ؟ أو هل هو زمن الجماعة المرتبطة بمكان أو المتناسلة في « جنس » أو زمن « الجماعة » « الانسان » دون تمييز في « مكان » أو تنميط في « عرق » باعتبار أن « الانسان » ( طراز ) خاص متميز من غيره من الكائنات ؟

وإذا جعلنا هذه الاسئلة تدور في حلقة واحدة ، بدايتها هي نهايتها ، وجددتها الهابط هو في غاياته جبل صاعد - ومغابر الى حد ما

ما الزمن ... ؟ إذا حاولنا الإجابة عن هذا السؤال التقليدي - الذي لم يطرحه تصور الانسان العادي بقدر ما طرحه الفكر الفلسفي - سنجد أن أجابتنا عن هذا السؤال لابد أن تتجه أولا الى البحث عن مدى ادراك الانسان « الزمن » خلال « حالات » الحياة المتتابعة .

كما اننا إذا حاولنا استخلاص الإجابة من التصور الشائع في الفكر الانساني سنجد أن مفهوم الزمن - يرتبط بمفهوم « الحياة » على الأرض . ومفهوم « الحياة » يرتبط بمفهوم « الوجود » ، ومفهوم الوجود يرتبط بمفهوم « الفصل » ، ومفهوم « الفصل » أو « الحدث » يلتقي مع مفهوم « الإرادة » . الذي يلتقي أيضا بمفهوم « الحرية » الذي

والمنتظمة في السماء ذات البروج ، والتغيرات الحادثة في الطبيعة التزامنة مع هذه التغيرات اوجد الانسان علاقة بين عالم السماء بأجرامه وسحبه وامطاره ، وعالم الارض بنباته . وبين حياه هو من ميلاد وموت .

**وارتبط مفهوم الزمن في تصور الانسان منذ مراحل الحياة الإنسانية الاولى بعالم التغيرات الذي يحوطه ويعايشه . فكل ما حوله في تغير مستمر : عالم السماء بكل ما فيه من كواكب وقمر وشمس تبرز وتائل . والرياح والسحب والبرق والرعد والأمطار في دورة حياة متكررة . البحار في حالة مد وجزر متتالية : والأنهار تفيض وتفيض ... والبدرة تنمو لتسير نبتة ثم بلرة من جديد ... كل يبدو ليختفى . ثم يبدو من جديد ... وتوقف الانسان ليتأمل ذاها ومتغيراتها من ميلاد وكهولة وشيخوخة وموت - ازاء عالم الموضوع المتغير في نظام ...**

ومنذ لحظة وجود الانسان على الارض مع لحظة السقوط والخروج من الجنة . كما تصورها الانسان بفكره وسجلتها الكتب السماوية (١) ، ما زال الانسان في حيرة من

لمفهوم الجدل الهيجلي - ومثله في ذلك مثل وجود الانسان نفسه ... من تراب الى تراب ، ومن ازل بلا بداية الى ابد بلا نهاية ... حيث لم يكن شمس ولا زمهرير . وحيث لم يكن ولن يكون الا ما اراد ويريد رب العالمين .

واذا نظرنا الى الزمن من خلال التراث والمأثور (١) -وهما حصيلة المعرفة البشرية اللذين ابدعهما الانسان تسجيلا لوقائع حياته ، ووصفا لواقفه ازاء -جربة الحياة ، وتصيرا من التفاعلاته - سنجد أن الزمن ... هو « القياس » الذي ابتدعه الانسان في تصور هندسي لتغيرات حياته ... وهو العلاقة الرياضية التي استنبطها من واقع ما يحوطه في عالم الارض وعالم السماء .

فالزمن ، هو الايام في تتابعها .... وهو الدنيا في شموليتها للكون والطبيعة والانسان وكل الكائنات . سواء ما عرفه بحواسه وبخبرته العملية التطبيقية ، أو أدركه بفكره وعرف طله المنطقية ، أم تصوره بخياله أو باطن وجوده بمشاعره ...

ومن ملاحظات التغيرات المتكسرة

( ١ ) راجع العلاقة بين التراث والمأثور في بيئة الثقافة بدراستنا ، مناهج بحث الفولكلور العربي بين الاصالة والمعاصرة ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس العدد الرابع ( ابريل ، مايو ، يونيو ١٩٧٦ م ) ص ١٧٢ - ٢١٠ .

( ٢ ) راجع قصة خروج آدم وحواء من الجنة بعد انبوسهما فيها الشيطان ليعصيا امر ربهما ويأكل من الشجرة التي امرهما الله الا يقرها ... وعصيا امر ربهما فاخرجهما الله كما اخرج ايليس من الجنة . ( اهبطوا بفكم ليمس دعو ، ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين . قال فيها تبصرون وفيها نموتون ومنها تخرجون ) النظر القرآن الكريم ، سورة الاعراف ، الايتان ( ٢٥ - ٢٥ ) ، وكذلك انظر سورة البقرة ( الآية ٣٦ ) ، وسورة طه ( الآية ١٢٢ ) .

كما نلاحظ ان الصياغة البشرية لهذا الحدث في سفر التكوين تقول : « وقال الرب الهه هو لا آدم له صار كواحد منا عارفا الخير والشر . والان له له يد يده ويلخذ من شجرة الحياة ايضا ويأكل ويحيى الى الابد فاخرجه الرب الهه من جنة عدن ليمس الارض التي اخذ منها » بل ان الرب ظل يخشى من ان يسقط الانسان على شجرة الطلح خلسة ، ولذلك فقد جعل « لهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة » ( سفر التكوين ٣ : ٢٢ : ٢٤ ) .

انظر ايضا فصل « عصر الحياة الاولى » من كتاب جيمس فريرز ، الفولكلور في العهد القديم ، ترجمة نيلة ابراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ ج ( ١ ) . ولقد حاول فريرز في هذا الكتاب ( ١٩١٨ ) ان يفسح في الاعتبار ( النتائج ) التي توصل اليها اشهر النقاد فيما يخص بتأليف أسفار العهد القديم المختلفة وتاريخها . « ذلك انني اعتقد ان كثيرا من التناقضات في الكتاب المقدس ، لا يمكن ان تقبل تفسيراً متطابقاً وتاريخياً معقولا الا في ضوء هذه النتائج » .

« فريرز ( ص ٢٤٠ ) .

مفهوم الزمن بين الاساطير والمفردات الشعبية

لعودة من جديد ، او في شكل آخر مفاهيم لطبيعته المتماثلة مع طبيعة الارض التي تحتويه .

وتطلع الانسان الى الهروب من الشيخوخة نسيج كيانه - ومن الموت - غاية وجوده ، بأمل أن يعثر على ما يهبه الخلود والشباب الدائم ، ليخرج من حلقة التفرير الحادث الى حالة الثبات « المستمر » والهروب من مصير الفناء الى حالة « البقاء ».

فابتدع بفكره التلقائي ونظره الفطري اساطير تدور احداثها حول فكرة امكانية البقاء بلا وهن ... فكانت رحلة « جلجامش » للقاء « أونبشتيم » - الخالد - هي رحلة البحث عن سر الخلود واكسير الشباب الدائم.

ومن « ائو - نيشنيم » عرف موضوع النبات الذي ينبت في أعماق المياه ، فإذا أكل الناس منه ( يعود الشيخ الى صباه كالشباب ) وتروي الاسطورة بوقائعها المحمية - كما دونها الأولون بأقلام الكتية السومريين والبابليين على الواح الطين قبل ( ٤٠٠٠ عام ) ( ٤ ) . كيف غاص « جلجامش » في أعماق اليم تساعده أحجار ثقيلة ربطها في قدمية على القوس دون إبطاء . الى أن وجد النبات فقطع الأحجار الثقيلة من قلعية وخرج من البحر الى الشاطئ ومعه النبات الذي اذا

تقييم وجوده الآتي ، ودهشته ازاء المفردات التي تحوطه وتشمل كيانه . وسعى الانسان الى محاولة معرفة سر هذا التفرير ، وعلم هذا النظام الذي تخضع له كل الكائنات التي عرفها وأدركها، وتلك التي لم يعرفها وافترض وجودها .

وفي محاولة الانسان المستمرة للكشف عن « المجهول » والقوى التي أهدت اليها بحدسه الفطري كماله لهذا التفرير ، لارت في نفسه دوافع القلق من واقعه والخوف من مصيره « بعد الموت » فهو الكائن الوحيد الذي يدرك أنه يذهب ولا يعود . فسمى الى البحث عن سر ... « المصير » .

وظلت محاولة الانسان منذ مراحل التاريخ الإنساني « الأولى » هي محاولة مستمرة لتقريب المرئي فيكون ملموسا ، و« العيب » بما تلمسه يده ليعرف « بنية » ما يدركه ، وتحويل المحسوس ليكون « مفهوما » ، وجعل الفرضي والتصورى ممكنا وكاننا .

### البحث عن الخلود :

حاول الإنسان بتصويراته التجريدية واجتهاداته التجريدية أن يخرج من « نسق التفرير » الى « نسق الثبات » . وبحيثا في شباب دائم بلا شيخوخة (٢) ، ولا فناء - . أو أن يكون ذهابه في رحلة الموت ، هو ذهاب

( ٣ ) « الشيخوخة » طور من أطوار الحياة وظاهرة من مظاهرها ، اذا بدأت فهي مستمرة وبطريقة غير ملحوظة مثل الزمن . وهي اذا بدأت لا تعود الى شباب » . انظر د . فاطمة الفرياي ، الشيخوخة ، هل هي مرض ٢٠٠ ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس ، العدد الثالث ، وزارة الاعلام / الكويت ، ( أكتوبر ، نوفمبر ) ديسمبر ١٩٧٥ ( صفحة ١٠٩ - ١٣٢ ) وانظر ايضا دراسة الدكتور عبد الحسن صالح « شيخوخة الكون » صفحة ٢٧ - ١٠٨ من نفس العدد .

( ٤ ) طه باقر ، ملحمة « جلجامش » منشورات وزارة الاعلام / الجمهورية العراقية ، ١٩٧٥ م .

وقطعا مدى سفر شهر ونصف الشهر  
في ثلاثة أيام .

وحفرا بئرا وتقربا إلى الآله « شمش »  
( ٦ ) .

نفس المصل من الزمن والمسافة  
( مشرون وثلاثون ساعة مضاعفة ) تلحظه في  
رحلة العودة مع « أورو » شنابي « اللوح الذي  
سبق أن أوصله إلى - اتو نبشتم أبخاله -  
وبعد أن حصل على النبات العجيب ... : -

( لم قال : يا أورو - شنابي - ، ان هذا  
النبات عجيب  
يستطيع المرء أن يستعيد به نشاط  
الحياة

لأحمله مصى إلى « أوروك » ذات  
الأسوار

وأشترك معي ( الناس ) لياكلوا منه

وسيكون اسمه : « يعود الشيخ إلى  
صباه كالشباب » وأنا ساكنه ( في آخر أيامي )  
حتى يعود ( شبابي ) .

أكل الناس منه يعود الشيخ إلى صباه  
كالشباب . ( ٥ ) .

**وجلبا مشفى صراعه المحمي ضد الشيخوخة**  
- الزمن القادم بالموت - ومحاولته الدرامية  
للهرب من الموت الذي قضى على صديقه  
« انجيدو » لا يهدف من ذلك إلى منفعته  
الدائية ، بل هو يقابل الحياة من أجل إبناء  
مدينته « أوروك » . فحينما حصل على  
النبات الذي يهب الشباب الدائم لم يأكله  
احتفظ به أولا ليقدّمه إلى سكان « أوروك »  
ولياكل هو منه بعد ذلك في آخر أيامه حتى  
يعود شبابه ... وفي رحلة هودته كما في  
رحلات مغامراته قبل ذلك مع صديقه انجيدو  
وبخاصة في رحلة مغامراتهما إلى غابة الأرض  
تلحظ ارتباط الزمن بالمسافات ، فقدرة كل  
منهما تفوق قدرة غيرها من الناس .

فتروى بعض نصوص الملحمة أنه : -

( بعد سفر عشرين ساعة مضاعفة تبلى  
بقليل من الزاد ، وبعد ثلاثين ساعة مضاعفة  
وقفا ليمضيا الليل ) .

لم نطلقا سائرين ( خمسين ) ساعة  
مضاعفة أثناء النهار .

( ٥ ) هذا النوع من طرق القوص بمعاونة حجر قليل كان شائعا إلى عهد قريب بين القواصين في منطقة الخليج  
حينما كان أبناء الخليج يوصون لخصاد البحار الكائن فيه اللؤلؤ في أعماق البحر .

وهذه الطريقة من طرق القوص تسمى « حجابي » نسبة للحجارة التي يعتمد عليها القواص في نزوله إلى قاع  
البحر .

- انظر ، صفوت كمال ، مدخل لدراسة الفولكلور الكويتي ، وزارة الاعلام / الكويت - الطبعة الثانية ١٩٧٢ .  
ص ١٦٥ وما بعدها .

- راجع أيضا :

Bibby, Geoffrey, Looking for Dilmun, New York 1969,  
Alfred A. Knopf, pp. 156-158.

( ٦ ) طه باقر ، ملحمة كلكتاش ص ٨٥ .

والمسافة التي تلتحق في الساعة اليابلية للمسافة تبلغ نحو فرسخين وبالتحديد ١,٨ كم وتكون مسافة ثلاث مرات  
خمسين ساعة مضاعفة نحو ١٦٠٠ كم ، وهي المسافة التقريبية بين بلاد بابل وبلتان ( الأول ) .



كما افترض بعض الباحثين ان «زهرة الخلود» (The Flower of Immortality) التي غاص جليجامش لاقطفانها من اعماق اليم هي محارة اللؤلؤ .

كما اخذت الأفامي رمزا للحماية من المرض والشيخوخة والموت في البحرين - قديما - كانت توضع أفامي في اناء من فخار وتدفن تحت مدخل البيت ، واحيانا يوضع مع الحية لؤلؤ لنحمي سكان البيت من المرض والموت ( ٩ ) .

وتروى حكايات لبعض الشعوب البدائية ، وبخاصة في افريقيا ، ان هبة الخلود السعيدة التي تحقق من خلال عملية بسيطة تتمثل في تغيير الجلد بانتظام في فترات ثابتة كان يملكها الانسان ولكنها تحولت منه الى الكائنات الدنيئة نتيجة حدث غير سعيد ، فاكسبتها نتيجة ذلك الحيات وشرطان النهر والسحالي والخنافس . وان الجنس البشري كان يستحوذ بحق في وقت ما على تلك الهبة ولكنه ضياعها بسبب حماقة امرأة مجوز .

وقصيف رواية أخرى عن اهالي جزيرة «نياس» ان الحيات اكلت السرطان النهري الذي يغير جلده ولا يموت ، لهذا فان الحيات لامتوت كذلك ، بل تغير جلدها ( ١٠ ) .

والخلود والشباب الدائم كانا دائما مطمح الانسان . ونظر الانسان للشيخوخة والموت على انها مأساة الانسان ، وهذا ماظهر بشكل واضح في الاساطير الاغريقية ، باعتبار ان وجود الانسان منذ البداية هو وجود مأساوي . وسوف تعرضي لذلك قريبا بعد .

ثم سارا وبعد ان قطعا عشرين ساعة مضاعفة لتلغا بلقمة من الزاد ، وبعد ثلاثين ساعة مضاعفة توقفا ليبيتا الليل

وابصر جليجا مش يثرا باردة الماء ( ٧ )

فَوَدَّ ( نزل ) فيها ليفتسل في مائها  
فسمت الحية شلى ( نفس ) النبات  
فتسلت واختلطت النبات  
لم نزعتم عنها غلاف جلدها

وعندئذ جلس جليجامش واغسل يكي  
حتى جرت دموعه على وجنتيه

وكلم «أور - شناي» الملاح قائلا :

« من اجل من يا «أور - شناي»  
« كلت يداي ؟ » ( ٨ )

وبتأثير ذلك النبات السحري استطاعت  
الحية ان تجدد شبابها بنزع جلدها كل عام .

وتتضمن الحكايات الخرافية لدى بعض الشعوب تصورا للحية بأنها حارسة الكنز أو التي تعمل في لهما الجوهرة النادرة . كما ترمي أيضا بقدرتها على إنهاء حياة الانسان كرمز للشر الخفي... واتخاذ الموقف الدراني ( انتحار كليبواترا ) كناية من ذلك .

كما كان يقال ان سحر جمال وحيوية كليبواترا كان يرجع الى انها كانت تشرب النيبيل المذاب فيه جبات اللؤلؤ ؛ وبذلك حافظت كليبواترا على حيوية شبابها .

( ٧ ) هنا لم يحفر يثرا لقترب الى الاله « شمش » كما في النص السابق بل وجد يثرا ونزل فيها ليفتسل « ولا هذا » المؤلف النزول في الماء ينشأ المؤلف الدراني بملازمة الإنسانية المساوية .

( ٨ ) طه باقر ، ملحة « جليجامش » ص ١٢٩ - ١٣٠ .

Bibby, op. cit., pp. 164-165

( ٩ )

( ١٠ ) راجع حكايات تغير الجلد ، فرير ، الفولكلور في العهد القديم ، ص ٦٢ - ٧٢ .

## رحلة الموت :

هذا الموقف نجده بشكل متاير في مصر القديمة ، فالإنسان المصري لا يهرب من الموت أو يرفضه ، ولا يوجد صراع بين الإنسان والقدر الذي فرضته عليه الآلهة . والإنسان في مصر القديمة محب لآلهته ومحب للحياة . لذا كانت فنونه المعمارية وتصاويره الحائطية في المقابر والمقابر تعبيراً عن هذا التوافق بين الإنسان وآلهته . فالهته دائماً حالية عليه ، ترسل له الشمس والندم والنعاء ، وماء النيل يأتي بانتظام لا تبخل به إيزيس أو بصحبته أوزوريس أو يحرشكان حامي ( آله النيل ) على منعه من شرب مصر . وحورس يرعى الأرض والشعب ، بل هو الذي يحيي أبناء النيل من غضب هـست الذي يأتي بالتيفون ... ورع وآمون وآتون ثلاثي آخر رمزه قرص الشمس واشتمتها لم يدخلوه في يوم من الأيام .

ورحلة الموت عند المصريين هي « رحلة تمجيد في الآلق » ولا يجرى « لفظ الموت في نصوص الأهرام إلا في صيغة سلبية ، أو عندما يطبق على عدو . وأنا نسمع مرارا وتكرارا أن « الولى يعيشون » أنها حياة لحياة . وما الموت إلا استمرار لحالة التغير التكرار في كل ما يحوط الإنسان .

وفي نصوص الأهرام نجد عبارة « أنك لم ترحل ميتا أنك وصلت حيا » . وكذلك نطالع « أيها الشخص القفى بين النجوم التى لا تفتنى ، أنك لا تفتنى إلى الأبد » ( ١١ ) .

وحاول الإنسان المصري أن يغلب على نساء الجسد بتحنيطه وحفظه ، ليحتفظ

الجسد ببنيته المكونة من ال « كا » وال « با » وال « خو » إلى يوم الحساب . . ( ١٢ ) .

والموت هو حالة تنفى في الحياة وليس انتهاء حياة . فهو رحلة الوصول إلى البراء « الرسو » وهو أيضا الحياة الأبدية بلا تغيرات . حياة بلا جور كل ما فيها عتل وغير « أنك تصمد » أنك ترى حانجور ، أن السوء قد طرد ، أن الجور قد اكتمح ، قام بذلك الذين يزنون بالموازين يسوم الحساب » ( ١٣ ) .

فلا خوف بل طمانينة ، وبذلك ينتقل الإنسان من حالة إلى حالة أخرى في حياة متواصلة ( أنك لا ترحل ميتا ، أنك ترحل حيا ) كما تقول نصوص الأهرام . **هاترمن زمن متصل** ، المستقبل هو امتداد للحاضر بلا تقطعات ... ورحلة الإنسان من الشرق إلى الغرب حيث المقابر ... هي نفسها رحلة الشمس من الشرق إلى الغرب ، في مركب الشمس التي تعبر النيل حيث الرسو لواصله حياة متجددة دائما .

ومن الشمس تعلم الإنسان المصري حساب الأيام والسنين ... وقسم اليوم إلى ١٢ ساعة نهار ، ١٢ ساعة ليل .... وقاس حساب الساعات بالمزونة وبظل المسلة على الأرض وباستخدام آتية فضاير ( clepsydra ) ملغجة جواتها بخلوط ، ويتسرب منها الماء في هدوء من خلال فتحة صغيرة . ومعدل تسرب الماء هو مقياس الساعات . وبخاصة في الليل .

ومن حساب الأيام جعل العام ٣٦٠ يوما ، والخمسة أيام أو السبت في السنوات

( ١١ ) برستيد ، كلود الفكر الديني في مصر القديمة ، ترجمة : زكى سويدان ، دار الفكر للطباعة ، القاهرة ، ١٩٦١ ص ١٢٩ - ١٢٠ .

( ١٢ ) أنظر ، أحمد كمال ، ( علوم ومعتقدات وصناعات واحوال قدماء المصريين ) . طبع بمطبعة مدرسة الفنون والصنائع القديمة ، يوليئ في سنة ١٢٠٩ هـ .

( ١٣ ) أنظر ، برستيد ، نفس المرجع ، ص ٢٤٧ .

مفهوم الزمن بين الاساطير والتأورات النسبية

مع الفيضان في اغسطس .. وحدة القياس هي عشرة ايام واليوم الماهر عطلة من العمل ( ١٤ ) . ومن هذا الحساب الدقيق اشتقت نظم التقويم في ما بعد على مختلف الصور الى تقويمنا الماهر ( ١٥ ) . أما التقويم العربي فكان يبدأ من غروب الشمس الى غروها كساتات اليوم ...

والشهر يحسب تبعاً لدورة القمر من هلال الى محاق ... ( ١٦ ) .

الكيسة ايام اعياد ، وجعل بداية العام هو ظهور كوكب الشعرى (sirius) في ابى لهاته وهو رمز الالهة ايزيس ايضا .

وفصل الفيضان ( Akhit ) هو الفصل الاول من السنة ، ثم موسم الحرث والبلر وموسم الدهاب ( Perit ) حينما تجف المياه وتذهب ويبدأ الحصاد وهو موسم ( shemon ) فالسنة ثلاثة اقسام كل قسم ٤ شهور تبدأ

( ١٤ ) انظر الفصل الخامس بالزمن عند قدماء المصريين ص ٣١ - ٤٤ من كتاب .

Montet, Pierre, Everyday Life in Egypt in the days of Ramesses the Great, London 1958, Edward Arnold Pub.

Ions, Veronica, Egyptian Mythology, 1958, Paul Hamlyn

وكذلك راجع التقويم القبطي المصري القديم وارتباطه بخرات العمل في الزراعة من حرث ويدر وري وحصاد ، وتغييرات المناخ من حر وبرد ورياح وأمطار ، وكذلك الميولات السائدة المرتبطة بمسميات الشهور مثل : ( هاتور ابو الحب المنور ) كناية عن انه في شهر هاتور تتم زراعة القمح .. وكذا صباحك مساك حيث يوافق هذا الشهر اواخر شهر ديسمبر ويحدث القمر طول النهار . ( ابراهيم سلطان ، الشعب المصري من خلال امثاله العامة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص : ٢٠٦ - ٢١٢ .

( ١٥ ) وقد لفت الفرنسيون ايام التقويم المصري في ايام التقويم الفرنسي للنورة ( ١٧٩٢ - ١٨٠٥ ) وبدأ حسابهم من ٢٢ ديسمبر ١٧٩٢ وقسمت فيه السنة الى اثني عشر شهرا ، والشهر ثلاثين يوما . وعرفت الايام الخمسة الباقية بايام الشعب وجعلت اعياداً . وفي السنوات الكبيسة عرف اليوم الزائد وهو آخر ايام السنة بيوم النورة . وقسمت الشهور الى ثلاث عشريات ، وجعل اليوم العاشر في كل منها يوم عطلة . ( لوسوعة العربية الجيزة ) دار القلم القاهرة ، ١٩٦٥ م ص ٥٢٨ .

( ١٦ ) وقد وضع عمر بن الخطاب سنة ١٧ هـ التقويم الهجري وقد بدأ في ١٦ يوليو ٦٢٢ م . وبدأ من شهر الحرم وينتهي بذي الحجة .

أما التقويم الميلادي فانه يرجع الى التقويم الروماني الذي وضعه ( بومبيليوس ) ( Numa Pompilius ) نومي ملوك روما وجعل شهر فبراير ٢٩ يوما يضاف اليه يوم آخر كل اربع سنوات ليحتفل لثلاثين يوما . ولكن بعد ٦٠٠ عام في عام ٤٢٧ حينما تقلد أوتافايوس حكم روما ومنع لقب أغسطس امبراطور روما في النصف الثاني من القرن الاول قبل الميلاد ، فقد اختار الشهر الذي يلي شهر يوليو النسب الى عمه يوليوس قيصر ( Julius Ceaser ) وجعل شهره كشهر يوليو واحدا ولثلاثين يوما . وأخذ اليوم الزائد الواحد والثلاثين من شهر فبراير وبذلك أصبح فبراير ٢٨ يوما ، وكل اربع سنوات ٢٩ يوما ...

واسماء الشهور والايام بل اسماء التقويم ( مثل التقويم الجريجوري المتبع الآن في السنة القياسية ) ، ارتبطت بأسماء من افترأت الاساطير واسماء الالهة التي يرمز لها بالظواهر الكونية وبخاصة اجرام السماء المتحركة كالشمس والقمر والريخ ومطارر والمشتري والزهرة وزحل ومن اسمائها الاغريقية والرومانية والجرمانية اشتقت اسماء ايام الاسبوع . كما ارتبطت بمتفكات واحتفالات .

راجع : -

( ١ ) Chaundler, Christine, A Year Book of the Stars, London 1956 A.R. Nowbray & Co.

» » A Year Book of Legends, London 1962, A.R. Mowbray Co. ( ٢ )

» » A Year Book of Folk-lore, London 1959, A.R. Mowbray & Co. ( ٣ )

( ٤ ) غريمر ، اساطير سومر وكاد ، في اساطير العالم القديم .

( ٥ ) الموسوعة العربية الجيزة ، ص ٥٢٨ .

### زمن الصراع مع القدر ...

والزمن في الأساطير اليونانية - زمانان ، زمن حياة الإنسان على الأرض ، وهو زمن الصراع مع القدر ، وهو حاضر مليء بالمخاطرة ... وزمن آخر هو زمن الموتى .. حيث يكون المستقبل في زمن الأحياء هو حاضر في ( عالم الموتى ) ... وحياة الإنسان مقدرة عليه تقديرًا ... والإنسان نفسه هو موضوع الصراع بين الآلهة ما بين ممان له وبين معاد له ... ووجود الإنسان ، هو زمنه الحاضر ليحقق ما يريد وفق إرادة الآلهة التي انتخبته .. وهو أيضا زمنه الذي يحاول خلاله أن يخرج فيه من إرادة الآلهة التي حددت ما يعانيه في حياته ...

**وعالم الأموات ...** حيث أرواح الأسلاف تشرف على هذا الصراع وتعلمه دون أن تتدخل فيه .. والعارلون والكهان يمكنهم التنبؤ بما سيحدث للإنسان في حياته ... لحياته هي تطبيق لما هو مفروض من قبل في عالم الآلهة الذي تدركه أحيانا أرواح الموتى ...

والأساطير اليونانية كما تسجلها الأعمال الأدبية القديمة ، تحمل في مضمونها موضوعاتها فكرة الصراع ، الصراع في عالم الآلهة ، وصراع الإنسان مع الإنسان في عالم الإنسان ، وصراع عالم الإنسان مع عالم الآلهة .. وهو صراع درامي يعبر عن أن حياة الإنسان محددة بأفعاله القادرة من قبل .. وهو قدر موجود في زمن سابق على زمن الإنسان المرتبط بوجوده الواقعي بين الميلاد والموت .

ومن خلال العرافين عرف الإنسان قدره ، لذلك يحاول أن يخرج عنه ويهرب منه في غربة ملحمة وبومبية . « وكان الأساس

الأسطوري للفن الإغريقي بصفة عامة ، هو إنساني وتاريخي في جوهره ، إلى درجة أنه كان يبرز ما هو فعلا موجود في الحياة » .. ( ١٧ ) .

**وتتضمن الآلياة والأوديسه ، اللتين** نظمهما هوميروس حوالي القرن التاسع قبل الميلاد ، تصويرا رائعا لما اقترضه الإنسان الإغريقي قديما من تصورات لعالم الأجرام السماوية والظواهر الطبيعية المختلفة . ووصفا للمعادن والتقاليد والمعتقدات والطقوس التي كانت تمارس في تلك العصور التي تناولتها الملاحم الأدبية ، بما فيها من صيغ أدبية شعبية ومألوفات ثقافية ، ما زالت مصدرا مباشرا من مصادر التعرف على مقومات الثقافة الإنسانية ، في حضارة من أقدم الحضارات التي أعطت المعرفة البشرية مجالات للبحث ورؤى فكرية لعالم الإنسان والطبيعة من تصورات مبتغرافية .

وتتميز الأساطير الإغريقية بأنها وصلتنا في صيغ أدبية ، واثبتت بالتدوين وثلثت القدر من التقنين الذي قدر لها في ذلك الأوان مجموعة من الأساطير الإغريقية هي التي تضمنتها الأشعار الهومرية التي كان موضوعها الرئيسي أعمال الإنسان الفاني ومتأفبه ( ١٨ ) .

وإذا استقردنا في موضوع الموت « باعتباره هو نقطة التعاس بين زمن الإنسان النسي في التقويم الأرضي ... وبين زمن الكون في الأبد نجد أيضا مقولة البقاء بعد الموت في ازدواجية بنية الإنسان بين الجسد والروح .. فالوت هو موت للجسد « لا تنجيط الجسد » والحياة هي حياة أرواح الموتى . وفي منازل الأموات يستطيع المرء أن يتحدث مع

( ١٧ ) مايكل ه . جيمسون ، أساطير اليونان القديمة ، ص ١٩٧ - ٢٢٢ من كتاب أساطير العالم القديم

( ١٨ ) انظر : جيمسون ، المرجع السابق ، ص ٢٠٠ - توماس بلفينش ( Bulfinch ) عصر الأساطير ترجمة : رشدي السيسى ، مراجعة محمد صالح خالصة ، النهضة العربية ، القاهرة / ١٩٦٦ .

هذا الموقف نفسه في أعمال أدبية عديدة .  
فتجد على سبيل المثال ، حضور الروح الى  
العالم الارضي في « هاملت » ، حينما تطالبه  
روح ابيه بان يثار لمقتله .

وقدرة الأرواح على معرفة المستقبل  
يجعل المستقبل ( حدثا حاضرا ) في عالم  
الأموات يرويه بقدرة خاصة .

**فالمستقبل بالنسبة للأموات ( موجود بالفعل )** في زمان غير زمان الأحياء ووجوده هو  
تراسن للحاضر . واستباق أرواح الموتى  
للأحداث ، هو بمثابة النبوءة للمرافين والكهنة ،  
فالزمن في النبوءة « خارج » ادراك الإنسان ،  
وهو اتصال الحاضر بالمستقبل واستباق آني  
للأحداث بالنسبة للمنتبهي الذي يملك القدرة  
على الرؤية المستقبلية .. لما هو كائن وان لم  
يُتحقق بعد في الزمن الانساني ...

**والزمن كحدث يرتبط بالمكان ، والزمان  
والمكان يتحدان في ( الفعل )** قينشا الزمان في  
المكان ، ويملو الحدث بالمكان الى الزمان .

وعلاقة المكان بالزمان ، والزمان بالمكان ،  
هو موضوع آخر مالمجه الفكر الفلسفي منذ  
القدم ( ٢٢ ) .

**والحديث عن الفكر الملمحي والزمن في  
الادب الافريقي ، لا بد وان يتبعه بشكل ما**

أرواح الموتى ووجودهم يكون كالعلم ...  
ويمكن للإنسان ان يتحدث معها ، ولكن  
لا يلمسها « فيقول اوديسيوس » وتاقت  
نفسى الى ان تلمسك بروح امى الميتة واحتضنها ،  
فوليت نحوها ثلاث مرات ، وامرني قلبى بان  
امسكها ثلاث مرات ، واغلتت من ذراعى اشبه  
بالشبح أو العلم . فزاد الالم حدة في قلبى .

ولما قلت لها ، كيف هذا يا اماء ... ؟  
ما أنت اذن سوى شبح أرسلته ملكة الموت الى  
.. ! اجابتنى امى .. : ( هذا شأن الأموات  
يا ولدى ، فلا تبقى لهم لحومهم وعظامهم التي  
تلتهما قوة النار . وأما أرواحهم فهي كالاحلام  
تطير هنا وهناك ) ( ١٩ ) .

**وفي انيابة فرجيل ( ٧٠ - ١٩ ق.م )**  
التي تعتبر المدخل والممر بين عصر الوثنية  
والمصور المسيحية يدور حوار مائل في مساكن  
الوئى بين اينياس وروح ابيه انخيس ، ويطلع  
انخيس ولده اينياس على امور قادمة ،  
( واضاء روحه رغبة الى المجد ثم اراه الحروب  
التي سيشتبك بها ، وكيف يجب ان يكابدها  
او ان يتفادى الشرور القادمة اذا امكنه  
ذلك ) ( ٢٠ ) . وحاول اينياس ان يحتضن  
والده ويماتقه ، ولكن ذراعيه لم تحتضنا سوى  
خيال غير ذي جسد ( ٢١ ) .

**وفي رسالة الففران للممرى ، والجحيم**  
لدانتى نجد مواقف مماثلة ... كما يتجدد

( ١٩ ) اوديسة هوميروس ، ترجمة ابن سلامة ، دار الأديب ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ج ١ ، ص ٣٦٦ - ٣٠  
هوميروس ، الإوديسة ، ترجمة عنتره الخالدي ، دار العلم للملايين ، بيروت نوفمبر ١٩٧٢ ، ٢ ص ١٢٥ .

( ٢٠ ) فرجيل ، الإنيادة ، ترجمة عنتره سلام الخالدي ، دار العلم للملايين ، بيروت ( يناير ١٩٧٥ ) ص ١٢٩ .  
( ٢١ ) « بليش » ، للرجع السابق ، ص ٣١٧ وما بعدها .

( ٢٢ ) عند الحديث عن أساطير اليونان وتصوراتهم لفكرة الزمن لابد من الإشارة الى التصور الفلسفي الافريقي  
وبخاصة في المدرسة الإيبالية التي خرجت من إطار التسلل الاسطوري الى النظر الفلسفي ، حينما نادى بارمنيدس في  
النصف الاول من القرن الخامس قبل الميلاد بفكرة التثاقيل التثير . وان الحقيقة لابد ان تكون عقلية لتكون ثابتة  
وبدالية . واما الحركات الحسية لفترة وبها كثرة وعدد : « ان فهي ظواهر لا تمت بصلة الى الحقيقة الواحدة الساكنة  
الأولية الابدية . ولقد تبعه في ذلك لعيلده زينون الايلي . ٢٩ - ٢٠ ق . م ، الذي برهن على استحالة الحركة  
والكثرة تأييدا للمذهب بارمنيدس في ان الكون - واحدهمساكن - وقد اعتبره ارسطو اول من استخدم الطريقة  
الجدلية » .

يرتبط بفكرة الخلق أو آلهة مظاهر التكون ، كما تتداخل عناصر من أساطير الشرق في التراث الاغريقي ، وهذا يرجع الى أن معظم الاساطير اليونانية دونت في حقبة متأخرة إلى حد ما ( القرن التاسع قبل الميلاد ) وكانت الصلات القديمة بين الشرق والغرب تسبق ذلك بفعل الهجرات البشرية ورحلات التجارة .

كما حملت حملات التور في العصر الهيلينستي مع جعاهل جيوش الاسكندر ( ٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م ) عناصر ثقافية اغريقية الى دول الشرق في مصر وفارس والهند . كما عادت بعناصر من ثقافات هذه الشعوب .

واذا تأملنا فكرة الزمن في الاساطير الهندية بالنسبة لموضوع الزمن ، نجد أنه لا انفصام بين ما كان وما هو كائن ، بل الزمن كما يرمز له بمجلة متكاملة الاستدارة من العجلات الاثنتي عشرة التي تحمل عربة الشمس في رحلتها المستمرة وتكون متكاملة النهاية هي البداية ، كما ان العالم الأرضي متلاصق مع عالم السماء في تزاوج وانعقاد ، والعالم كله كيان واحد ينتمي الى براهما روح الوجود .

وعالم الأرواح هو العالم الحقيقي . ورهبان ( الوني ) المتمنقون بالريح ، المكتسبون بالآثار الصفراء لهم القدرة على الصعود بالروح دون الجسد لزيارة عالم الآلهة وممارسة التوراتية ( ٢٥ ) .

الإشارة الى قصيدتي « الأعمال والإيام » وتيوجونيا « Theogonia » ( ٢٢ ) وهما من الشعر التعليمي وتنسبان الى هزود Hesiod ( القرن الثامن ق.م ) . القصيدة الاولى ( الأعمال والإيام ) تنقسم الى ثلاثة اقسام - الاول يرتبط بالصراع الذي قام بين هزود وأخيه ، ويبان ما ينبغي أن تكون عليه الحياة الاجتماعية والأخلاق والمعدل .

والقسم الثاني يتضمن وصفا لأعمال الحقل من بداية الخريف بأعمال الحرث وتنتهي بعد عام في الخريف التالي بأعمال الحصاد . أما القسم الثالث فهو عبارة عن تقويم فلكي قسم فيه الشاعر أيام الشهر وفقا لمقائد دينية كانت منتشرة في عصره الى قسمين - أيام سعادته تنجح فيها المشروعات وتؤدي الأعمال اكثها ، وأيام نحس يفشل فيها كل ما يقوم به الانسان أو بعضه .

أما في « التيوجونيا » فهو يعرض لتاريخ الآلهة ويبين أنسابهم ( Theos-Gonos ) وأصولهم وشعورهم وترجم لكل منهم ، فيفصل وظائفه وأعماله وتاريخ حياته ... ويتناول بداية الوجود حيث كان العماء ( chaos ) ولا شيء غير العماء قبل خلق السماء والأرض والشمس وسائر اجسام السماء . ( ٢٤ ) .

والواقع أن المدارس لاساطير الشعوب سيجد تماثلا في بعض عناصرها سواء ما

( ٢٢ ) نظار :

New Larousse Encyclopedia of Mythology  
Donon, Richard, Londondon 1969, Paul Hamlyn — London PP. 87-90.

( ٢٤ ) انظر على عبد الواحد والي ، الادب اليوناني القديم وثقافته على مثلك اليونان ونظائهم الاجتماعي ، ص ٨٨ - ١٠١ .

Ions, Veronica, Indian Mythology, Verona — London 1958, Paul Hamlyn ( ٢٥ )  
(second edition) 1968, pp. 24-36.

Larousse Encyclopedia of Mythology, Indian Mythology, pp. 324-378

٥ - نورمان براون ، اساطير الهند ص ٢٤٥ - ٢٨٨ من كتاب اساطير العالم القديم .

مفهوم الزمن بين الأساطير والمأثورات الشعبية

خلق العالم والسماء والأرض ونظام السماء  
والنجوم المتحركة في المصائر لم يخلق  
الإنسان ... ( ٢٨ ) .

والرمز في الأساطير هو محاولة إنسانية  
لتقريب الفجوة على أسس من المنطق والادراك  
الحسي .

### زمن الموتى :

ففي أساطير الهند كما في أساطير الإغريق  
تلاحظ وجود زمنين ، زمن « أرواح الموتى »  
وزمن الأحياء ... وزمن « أرواح الموتى »  
هو زمن سابق على زمن الأحياء ... وأحداث  
الحياة لها وجود سابق في زمن أرواح الموتى .  
فهي مقدرة ومسبقة بفعل قوى « العالم  
الإلهي » تدركها « الأرواح » وتنبئ عنها لمن  
تريد من بني الإنسان .. وأحداث الإنسان  
لها وجود « حاصر » خارج « زمن الإنسان » .  
وهي مستقبل سيكون في زمن الأحياء .. فهي  
حاضر ومستقبل . حاضر في عالم الأرواح  
ومستقبل في الحدث الإنساني - فوجودها هو  
وجود ( بلا تشيؤ ) في عالم الأرواح حيث  
الأرواح نفسها كالاشباح أو الحلم ...  
وازدواجية الكيان الإنساني .. ( روح وجسد )  
هي نفسها ازدواجية الزمن « قبلي » و  
« بعدي » - الحدث كما هو موجود ومفروض  
ومقدر ، ووقوع « الحدث » في عالم الإنسان  
هو أمر محدد من قبل .

وفي نصوص القيدا توصف الشمس بأنها  
حصان سماوي ورأس الحصان يرمز لشرق  
الشمس . ففي أشعار الراجيفيدا ( ١-١٦٣/٦ )  
نجد وصفا لذلك في عبارة ( لقد مررتك بعقل  
منذ أن كنت بعيدا أنت الطائر الذي يطير عاليا  
من أسفل السماء ، لقد رأيت رأسا بأجنحة  
تكبح في هدوء ) .

وفي نصوص القيدا نجد الشمس توصف  
أيضا بأنها وجه الآلهة ، وأن الرياح تحجب عين  
الشمس برذاذ المطر ( فيدا ٥٩/٢٥ ) هذا  
التصور نفسه نجده في الأساطير اليونانية وفي  
وصف هزويد للشمس ... ( ٢٦ ) .

والأساطير الفارسية حينما تتناول  
موضوع خلق العالم تلاحظ أن فكرة الصراع  
تعتمد على التنافس الموجود بين الخير والشر  
أو بين النور والظلام ، وبين الحياة والأحياء ،  
كما نجد عناصر من الأساطير الهندية وبخاصة  
ما يرتبط بالأرض ( الأم ) تلك القولة الشائعة  
في أساطير الشرق بصفة عامة .

وفي العقيدة الزرادشتية نجد الزمن  
متصلا بالنسبة لأرواح الموتى الطيبين ، إذا  
تسكن إلى الأبد مع الآلهة الروحانيين في النعيم  
كله إلى الأبد حيث النور اللانهائي ، أما الأرواح  
الشريرة فتتمكث في الجحيم حيث الكلمات  
والإنكار الشريرة ( ٢٧ ) .

وتتضمن الشاهنامة للفردوسي  
( ٣٢٩/١٩٤٠ م - ١٠٢٠/٤١١ م ) قصة

( ٢٦ ) راجع الدراسة المقارنة للأساطير الهندوكية: الإغريقية في كتاب :

Dorson, Richard (ed.) Peasant Customs and Savage Myths. Vo. 1. pp. 87-89.

( ٢٧ ) م . ج . دوسدن ، أساطير إيران القديمة ، ص ٢٨٩ - ٢٩٧ من كتاب أساطير العالم القديم ، عصر  
الأساطير ، ص ٤٣٤ - ٤٣٧ .

( ٢٨ ) محمد فغيمي هلال ، مختارات من الشعر الفارسي ، أدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ ،  
ص ٢٤١ وما بعدها .

واجسان يار شاطر ، الأساطير الإيرانية القديمة ، ترجمة محمد صادق نشأت ، دار الانتاج المصرية ، الطبعة الأولى ،  
١٩٦٥ .

في أعقاب بعض الاضطرابات حتى بدأ كان الدنيا قد أوشكت أن تحترق ، إلى أن عمد « بي » أو هويي « حامل القوس المشهور فرماها جميعا الا واحدة . ( ٢٩ ) .

وتروي الحكاية الخرافية أن الشمس العاشرة كانت تحتفي في شجرة الفاكهة تلك الشجرة التي لم تعد بعد ذلك تخشى الشمس وإنما تنمو في غير عناء ، وما زال الإنسان حتى اليوم يرى على وديقاتها حبات صغيرة من اللؤلؤ ، وأما دودة الطر التي أفسدت سر الشمس ، فقد اقتفت الشمس أثرها وكانت تجفها كلما طلعت من باطن الأرض ( ٣٠ ) .

وبلاحظ من حكايات وأساطير الصين أنها خليط من عناصر وأساطير الشعوب الشرقية الأخرى ، كما نلاحظ ذلك أيضا في الأساطير اليابانية التي جعلها أقرب إلى القصص الروائي منه إلى الملحمة . ( ٣١ ) .

من هنا العرض الوجود لفكرة الخلق والموت والبعث والخلود « موضوع الزمن » ، في بعض الأساطير القديمة لبعض الشعوب نبتين أنها كلها تحاول إيجاد علاقة منطقية وتصور ذهني لزمن الإنسان مع زمن الكون . . . وزمن الإنسان هو زمن وجوده المتزامن في الزمن الكوني ( ٣٢ ) .

وحيثما يقترب المرء من مجموعة الأساطير الفلكية - يشعر على الفور أنها قصص تفسيرية شاذة ، فضوء الشمس يختلف أياها اختلاف عن ضوء القمر ، والشمس تشرق

كما أن لبعض البشر القدرة على إدراك المستقبل ، وذلك باجتهادات خاصة وممارسات لا يقدر عليها غير هؤلاء - من الصفوة الممتازة من البشر - الذين لهم القدرة على ( خلاص ) الروح من أسر الجسد . . وهو خلاص يعود إلى فعل إرادتي إنساني يتيح للروح الخلاص ، وموهبة توهب من عالم السماء ، وتنتمي إلى « قوة » خاصة يختص بها بعض الناس وبهم قلة نادرة . . فيكون في الإمكان استباق الأحداث ومعرفة ما سيكون في عالم الأرض قبل حدوثه . . فزمن الأرض هو انعكاس للزمن المطلق حيث الحاضر هو مستقبل وماض في آن . وزمن الإنسان هو زمن لاحق لزمن السماء حيث النور الإلهي . . وقد ظل هذا التصور في المعتقدات الشعبية شائما إلى الآن بأشكال مختلفة ، وتحمل حكايات الشعوب عناصر كثيرة منه .

**أما بالنسبة للأساطير والحكايات الخرافية الصينية ،** يلاحظ عدم وجود قصة حقيقية عن الخلق . إذ نلاحظ أن الفكر الأسطوري الصيني - وحكاياته بهتم أكثر ما بهتم ، بعلاقة الإنسان بالإنسان . وفي توافق الإنسان مع الكون المادي ، مع اهتمام نسبي قليل بالأصول الكونية للإنسان . ويلهيه « دبرلاين » إلى أن الحكايات التعليلية قلما تظهر عند الصينيين . وقد اعتقد الصينيون قديما في غير شمس واحدة ، بل عشر شمس تظهر كل منها على التتابع في كل يوم من أيام الأسبوع الصيني ذي الأيام العشرة - مثل التقسيم المصري القديم - وقد وقع في يوم ما ، في زمن ما ، يحدد عادة في عهد « ياو » أن الشمس العشرة ظهرت كلها

( ٢٩ ) ديريه بوى ، أساطير الصين القديمة ، ٣٢٧ - ٣١٧ من أساطير العالم القديم .

( ٣٠ ) فون دير لاين ، الحكاية الخرافية ، ترجمة : نبيلة إبراهيم ، دار الفكر ، بيروت ، أبريل ١٩٧٢ .

( ٣١ ) انظر هوفمان لأساطير الخلق في اليابان بمقتلنا ( أساطير الخلق ) مجلة عالم الفكر المجلد الثاني - العدد الأول / أبريل سنة ١٩٧٢ .

( ٣٢ ) قال الله تعالى : ( ويستجاونك بالعداوبولن يظلف الله وعده ، وإن يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون ) . سورة الحج - الآية ٢٧ .



وحينما عبر الإنسان عن زمنه هو بين الهبوط والتطلع الى الخلود ... ربط ذلك بواقع حياته على الأرض ... واصطنع الإنسان حكايات كثيرة تتضمن صوراً من الاحداث والمغامرات التي صاغها الإنسان بخياله ، تجمع في جزئياتها مزيجاً من عالم الواقع مع عالم الخيال . فافتراض رحلات قام بها اشخاص الى عالم السماء او الى عوالم غير العالم الأرضي السطحي ، فمنهم من نزل الى اعماق الأرض حيث عالم الجنيات ، أو غاص في اعماق اليم ، أو رحل الى جزر مجهولة حيث مساكن الجنيات والكائنات المسخ . أو الى منازل الأرواح ، أو حيث تقيم كائنات غيبية لها قدرات البشر ، وصفات غير بشرية وان تمثلت في شكل بشر . منها ما يرتبط بعالم النور أو عالم الظلام ، عالم الخير وعالم الضرر .

وقد يحدث تداخل بين الإنسان وكائنات من هذه العوالم فوق الواقعية ، حيث يتمتع الخيّل بالوهم ، والتصور الذهني بالحلم ، في رؤية تصويرية خارقة لوجود يفوق الوجود الإنساني أو أدنى منه . وهي افتراضات تعبر عن محاولة الخروج من عالم « الزمان والمكان » الإنساني الى عالم يفوق عالم الإنسان - والزمن فيه يفوق حساب الأيام والسنين ، فيحقق الإنسان في لحظات فياه أعمالاً ، لا تيسر له ولو أمضى في الزمان الإنساني أياماً أو شهوراً أو أعواماً . فتكون اللحظة من عمر الزمان في هذه الحالة تفوق فترات من زمن الإنسان ، ويحقق الإنسان بمعاونة القوى الغيبية مالا يستطيع تحقيقه بالفعل الإرادي ، بالنسبة الى تقويم الإنسان ... وتكون اللحظة كطرف

في النهار والقمر والنجوم تطالع بالليل ، وأغلب النجوم ينتظم في عناقيد نسميها الأبراج ، وكل هذه الحقائق وكثير غيرها يثير السؤال ، لماذا ؟ ولقد حاول الإنسان بطريقته المعتادة ، أن يجيب على هذا السؤال ، لا عن طريق البحث والاستقصاء العقلي ، فهذه الأمور تتصل بمرحلة متقدمة من تطوره الروحي ، بل حاول الإجابة عليه باختراع قصة جيدة ، ومن هنا نشأت قصص كثيرة عن زواج الشمس والقمر « ( ٣٣ ) » .

وابتدع الإنسان « الكلمات » لتدل على « الأشياء » المدركة والحادثة ، وقسم « الحدث » الى ماض وحاضر ومستقبل ، باعتبار أن الحاضر هو المتغير بين الماضي « الثابت » الذي يخرج عن قدرات الإنسان الآتية ، باعتبار أنه تم بالفعل . والمستقبل الاجتماعي الذي يخرج أيضاً عن دائرة الفعل الآتي - للإنسان ، باعتبار أن المستقبل فرض ( ممكن الحدوث ) ولم يحدث بعد . ويربط الإنسان بين الأزل والأبد بوجوده هو - كما جعل العلاقة القائمة بين القبلي والبُعدي ، مرتبطة بممرته ، في نقطة تماس تجريدية .

#### رحلات الإنسان الى عوالم أخرى :

ومن هنا كان نظر الإنسان من خلال تصوره الأسطوري وحكاياته الشعبية وخرافاته وتجربياته الذهنية وتصوراته الفكرية ، هو محاولة للخروج من الجزئي المتغير الى الكلي المطلق ، حيث كان هبوطه من الكلي الثابت الى الجزئي المتغير هو حالة من حالات وجوده الكلي ليصعد من جديد الى عالم الخلود ....

( ٣٣ ) الكواند هجرى كراب ، علم الفلكلور ، ترجمة ، رشدي صالح ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ،

القاهرة ، ١٩٦٧ م . ص ٢٠٩ .

وراجع أيضاً مقالنا « أساطير الخلق » ( السابق الإشارة اليه ) - عن حكايات الصراع بين الشمس والقمر .

في مناسبات معينة من السنة . . . . . وطقوسا تؤدي في أثناء حدوث تغير مفاجيء في بعض الظواهر ، من كسوف الشمس ، أو خسوف للقمر ، أو هبوب هوائصف وعديّة ، أو حدوث جفاف ، بتأخير فيضان الانهار أو تأخير سقوط الأمطار .

وبين قبائل البربر في شمال افريقيا ، ما زالت بعض البقايا الطقوسية من معتقداتهم القديمة تمارس للآن . « كالنار التي تضرم في الصيف عند بلوغ الشمس ابعد نقطة في السماء وذلك يوم ٢٤ يونيو ( حزيران ) ويقوم الناس في منطقة الريف الجبلية بالقفز فوق تلك النار » ( ٣٨ ) .

كما تمارس مثل هذه العادات عند الشعوب السلافية وبين فلاحي أوروبا ، وهذه الاحتفالات تدل على أن قداسة النار قديما ما زالت عناصر منها متوارثة ، بشكل مغاير ومفهوم ووظيفتين مختلفتين لما كانت عليه من قبل منذ أن اقتبس يرومثيروس ( Prometheus ) النار المقدسة من الآلهة ونقلها من عالم السماوات الى الأرض .

ويرى كيلي Walter K. Kelly أحد علماء الاساطير المقارن في النصف الاول من

البصر ، أو قبل أن يولد طرف البصر ، أو كالحلم الذي يمضي بأحداثه ( ٣٤ ) .

« وقد رعم العسرب أيضا أن التناكح والتلاقح قد يقع بين الجن والإنس . وأنهم يظهرون لهم ويكلمونهم ، وتقسّم الجن الى انواع » ( ٣٥ ) .

كما تتضمن قصص العرب حكايات عن علاقات الجن والإنس ، إذ يختطف الجن لفتاة ، وتغيب مدة من الزمان ثم تعود الى أهلها ولكن تظل على صلة بمن اختطفها . وبينه وبينها أماره اذا احتاجت اليه دعت بها ( ٣٦ ) .

وتتعدد طرز الحكايات العربية وعناصر سعي ابطال الحكايات لتحقيق اشياء من خارج عالم الأرض ، عالم الزمان والمكان . ( ٣٧ ) .

#### طقوس ومعتقدات . . . . . =

نسب الانسان بتصوراته الاسطورية قوى فبسيطة لكل ظاهرة من ظواهر الكون . وأعلى لكل مظهر من مظاهر الطبيعة رمزاً غيبيا سجله في اساطيره ، وصاغ حوله القصص والحكايات ، وما زالت بعض الشعوب الفطرية تقدس بعض هذه الظواهر ، كما حمل الموروث الثقافي للانسان المعاصر عادات وتقاليد تمارس

( ٢٤ ) راجع الفصل الخاص ، الخاص بحكايات رحلات الى عوالم أخرى في عالم الانسان الارضي في كتاب : Thompson Stith, The Folktales. New York 1946, Holt Rinehart and Winston. pp. 345-352.

ولنفس المؤلف انظر ايضا فورس ( طرز الحكايات الشعبية ) التي تتضمن عناصر رئيسية عن القوى البشرية التي تساعد ابطال الحكايات .

( ٢٥ ) انظر الفصل الخاص بالجن من كتاب : الموروث الشعبي في آثار الجاحظ ، منشورات وزارة الاعلام ، الجمهورية العراقية ، سلسلة الحاجم والفهارس بغداد ١٩٧٦ ، ص ٦٧ - ٨١ .

( ٣٦ ) قصص العرب ، محمد أحمد جاد الولسي وآخران ، عيسى البابي الحلبي وشركاه طبعة جديدة بها اضافات - القاهرة ١٩٧٢ م ، ج ٤ ، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ القصة ١٢٩ ( جان يختطف فتاة ) .

( ٣٧ ) راجع ، حكايات الالف ليلة و ليلة للكتورة سهير القلماوي الفصل الخاص بالفوارق . دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٩ .

( ٣٨ ) دنيس بولم ، الحضارات الافريقية ، ترجمة علي شاهين ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٤ ، ص ١٢٤ .

والموت الى غير نهاية مطابقا بذلك أطوار نمو القمر وزواله » . ( ٤١ ) .

وتتصور قبائل البوشمان الافريقية ، خسوف القمر على أن القمر ينقلب على ظهره « أنه يرقد فارغاً ، أنه يقتل نفسه ، انه يحمل الناس الذين ماتوا » ( ٤٢ )

وحاول الإنسان ان يصعد الى القمر ليعرف سر الحياة عليه ، وليكشف عن أسرار التغير الذي يصيبه ، فصنع الأبراج التي قصرت عن أن تصل اليه ، وانطلق بأجنحة الطير التي عجزت عن أن تحمله مسافات طيا كما تروي الأساطير الافريقية ( ٤٣ ) ، والحكايات العربية .

وكلها مع غيرها من حكايات الشعوب تهدف الى أن يخرج الإنسان من حيل الأرض ، حيث الزمان المتغير ، الى الفضاء حيث الزمان بلا تغير .

والنتيجة من كسوف الشمس وخسوف القمر يرتبط في التصور الإنساني ببداية انتهاء الوجود الإنساني فيلجأ الى الله بالدماء ليكشف السمة .

« وكان العرب في الجاهلية يربطون بين ظواهر الطبيعة وبين أسباب وهمية لا تمت اليها بصلة .

القرن التاسع عشر ان هذه العادات الاحتفالية ترجع الى الممارسات الطقوسية القديمة التي كانت تمارسها الشعوب الآرية . ودراستنا لهذه الاحتفالات الطقوسية هو مفتاح لفهم الأساطير الافريقية والهندية ( ٣٩ ) .

وبين قبائل السنسي ( Sencis ) في بيرو يطلقون سهاما مشتعلة في اتجاه الشمس عند الكسوف . ولكن الظاهر أنهم لم يكونوا يفعلون ذلك لاشعال مصباحها من جديد بقدر ما كانوا يتصدون به طرد حيوان متوحش يعتقدون أن الشمس تصارعه ، وعلى العكس من ذلك فان بعض قبائل الهنود الحمر في اورينكو كانوا يدفنون في الأرض بعض قطع الخشب المشتعل وقت خسوف القمر لاعتقادهم انه اذا انطفأ نور القمر فسوف تنطفئ كل نار على الأرض ما عدا النار التي اخفيت من ناظره ( ٤٠ ) .

واطلاق سهم اتجاه الشمس لشرا اليه في الأساطير الصينية ولكن بمفهوم مغاير ، إذ كانوا يعتقدون بوجود عشرة شمس تتصارع .

وكما احتفى الإنسان في تصوره الفطري بالشمس كمعبود أكبر من الأجرام السماوية والاكثر نورانية احتفى بالقمر « وقد اعتقد الناس في الأزمنة القديمة أن الإنسان يمر بأحوال متعاقبة من النمو والنفاء والحياة

Dorson, R., Peasant Customs and Savage Myths. Vol. I, P. 120. ( ٣٩ )

» The British Folklorists. A History. London 1968, pp. 171-174.

( ٤٠ ) راجع ، التحكم في الشمس عن طريق السحر ، فرزد ، الفصح الذهبي ، ج ١ ، ص ٢٨٩ - ٣٠٤ .

( ٤١ ) راجع مؤلف سينتا إبراهيم عليه السلام ، آراء ظواهر الكون ، وحسنه الفطري الذي هداه الى ادراك سر التغير في أجرام السماء .

القرآن الكريم - سورة الأنعام ، الآيات من ٧٤ - ٧٩ .

فرزد ، الفولكلور في العهد القديم ، ج ١ ص ٦٦ - ٦٧ .

Werner, Alice, African Mythology, in: The Mythology of all Races. New York ( ٢٢ ) 1964, Cooper Square Publishers, Vol. VII. pp. 227-228.

( ٤٣ ) فرزد ، الفولكلور في العهد القديم ج ١ ص ٢٦٤ - ٢٢٧ .

زمانا بالمعنى الذى نفهمه نحن على الارض » (٤٧) .

**ولقد حدد الفكر الدينى بشكل مباشر من خلال الكتب السماوية ، جوانب وعلاقات فى المعرفة البشرية وأضافة معارف الى الفكر الانسانى . . . تحدد موقف الانسان تجاه الكون .**

كما ساعدت جهود الاثنولوجيين والفولكلوريين وعلماء الدراسات القسارنة للاسطار والحكايات الشعبية فى تفسير بعض انماط السلوك الفطرى وعادات بعض الشعوب وبخاصة ازاء « قلق » الانسان المستمر بسبب التغيرات الحادثة فى بعض الظواهر الطبيعية ، وقد كانت تمارس طقوسا تكلف المظهر او الاستقاء .

ويذكر لنا المؤرخ العربى القريزى أن احدى قبائل البدو فى حضرموت وهى قبيلة القمر يقومون بقطع فصن شجرة معينة فى الصحراء ويشطون فيها النار ثم يرشون الماء بعد ذلك على الخشب المشتعل ، فيقل هطول المطر حتى تتوقف تماما ، مثلما تختفي المياه التى ترش على الخشب التوهج ( ٤٩ ) .

كما يروى ايضا ان العرب « كانت اذا ابدا المطر شدت العشر - وهو خشب لم يقتدح الناس فى اجود منه - والسلع وهما ضربان من النبت ، فى اذئاب البقر والهيا فيه النار ،

فيوم توفي ابراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدث كشوف للشمس فظنه الناس معجزة تحدث لهذه المناسبة ، فقال صلى الله عليه وسلم . . . . . ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لوت احد ولا لحياته ) .

ونهى الاسلام من اعطاء الظواهر الطبيعية اية قيمة فيبية ، فبحاثه . . . . . : « هو الذى جعل الشمس شياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الايات لقوم يعلمون » ( ٤٤ ) فالله سبحانه وتعالى هو الذى خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام وهو الذى ( يدير الامر من السماء الى الارض لم يخرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون ) ( ٤٥ ) .

« ترج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة » فاصبر صابرا جميلا » انهم يرونه بعيدا » ونراه قريبا » يوم تكون السماء كالمهل » وتكون الجبال كالمن » ( ٤٦ ) .

و « اختلاف التقدير فى الايام على النحو الذى تشير اليه بعض آيات القرآن الكريم يفهم اذا علمنا ان الزمان هو امر نسبى ، وهو كما نعلم يقدر بحركة الافلاك فى مجموعتنا الشمسية ، اما خارج هذه المجموعة فليس

( ٤٢ ) القرآن الكريم ، سورة يونس ، الآية ( ٥ ) .

( ٤٥ ) القرآن الكريم ، سورة الحج ، الآية ( ٥ ) .

( ٤٦ ) القرآن الكريم ، سورة العنكبوت ، الآية ( ١٠ ) .

( ٤٧ ) أبو الوفا الخزازي ، الانسان والكون فى الاسلام ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الاول ، العدد الثالث - أكتوبر/نوفمبر/ديسمبر ، ١٩٧٠ ، ص ٩٧ - ١٤٠ .

( ٤٨ ) راجع القائمة البيوجرافية الوافية من عل القومض فى كتاب : Dorson, Richard, The British Folklorists, A History, pp. 442-460.

( ٤٩ ) فريز ، الفصن اللهبى ، ج ١ ، ص ٢٥٤ .

منهزم الزمن بين الأساطير والمأثورات الشعبية

أما قصة وجود الإنسان ، التي توارثها خلال مروياته ، الثقافية وسجلها في مروياته الثقافية فهي أساس المحصلة التاريخية لمعارفه المتقطعة التي كونت معارفه .

وسواء كانت المعرفة الإنسانية معرفة متقطعة أم أن الثقافة الإنسانية ( شيء مطلق » مثال » وكل الثقافات تحمل مكونات متماثلة نابعة من القوانين الكونية التي تحكم عمليات التي تحكم عمليات الإدراك . أم كان ذلك بالنسبة لأصحاب الفكرة القائلة بأن الثقافة » شيء » موضوعي ، وطرز الثقافة تتفاير وتختلف لارتباطها بموضوع التجربة الإنسانية وتنوع وتعمد » طرز التجربة العملية » للإنسان . ففي الواقع أنه من الصعوبة بمكان ، وضع مقياس عام للظواهر الثقافية . أو كما يقول مالفينسكي : أن القوانين التي تحكم العمليات الثقافية غامضة وعديمة الفائدة والدلالة » ( ٥٣ ) كما أن المعرفة التاريخية من وجهة نظر ليفي شتروس هي » معرفة مثل غيرها من المعارف وأنه لا يمكن أن توجد معرفة لما هو متصل ، ولكن فقط لما هو متقطع » ( ٥٤ ) .

وحينما نحاول من جانبنا التعرف على عملية » إدراك « الزمن لدى الإنسان من خلال

وشردوا البقر تفتألا بالبرق والمطر وفي ذلك يقول الشاعر : -

« أجال أنت يقوّرأ مضمرة

ذريعة لك بين الله والمطر »

وفي الشعوب البدائية والأفريقية تمارس ( ٥٠ ) طقوس وعادات مختلفة ترتبط بتفسيرات الظواهر الطبيعية وقد تضمنتها الدراسات الأنثروجرافية والأنثولوجية والفولكلورية ( ٥١ ) وتعدد وتنوع عناصر مروياتها الثقافية من شعب إلى آخر . ولدور حول محورين أساسيين الخلق والفناء أو الميلاد والموت وما بينهما من حالات غير في الزمان المرتبط بالمكان وفي علاقة السماء بالأرض . ودورة الحياة - حياة الكون وحياة الإنسان وربط الإنسان تصوره للزمن بواقع حياته . وقسم الزمن إلى أمتة زمن العالم ، وزمن التقويم وزمنه هو . ويصير لمالم اللوات L'intersubjectivité « زمنه الخاص وحدوده وأبعاده » ( ٥٢ )

أما زمن الإنسان فهو وجوده - وهو حالة بين ما كان وما سيكون . وهو الحاضر في أزمنة الفعل الكلي للوجود المطلق إذا جاز تقسيم الزمن إلى آتات بين ماض وحاضر ومستقبل .

( ٥٠ ) قصص العرب ، جميعا محمد أحمد جاد المولي وآخرون ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة عام ١٩٧١ ج ( ١ ) ص ( ٣٩٢ ) .

( ٥١ ) راجع العرض التفصيلي لهذه الجهود في كتاب : R. Dorson, op. cit.

والقائمة البيبلوجرافية التي أوجدها في نهاية كل كتاب .

( ٥٢ ) جان ماري أوزيس ، البنوية ، ترجمة ميخائيل مطول ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ، ١٩٧٢ م . ٦٩ .

( ٥٣ ) Malinowski, Bronislaw, A Scientific Theory of Culture and other Essays, Oxford University Press, New York 1960, A Glaxy Book, p. 38.

Klyckohn, Clyde, Universal Categories of Culture, in Anthropology Today", Chicago 1953, The University Press, 507-523.

Levi-Strauss. Claude, Social Structure, in "Anthropology Today", PP. 553

( ٥٤ ) فقرة من الحوار الذي دار بين ليفي شتروس » الفريق النفسي « ليجة » Béhrit » وقد نشرت المجلة هذه المحاور في نوفمبر ١٩٦٢ م - راجع ص ٣٧ - ٣٠١ ، من كتاب » البنوية « جان ماري أوزيس وآخرون ، ترجمة ، ميخائيل مطول ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٧٢ ، ص ( ٢٩٥ ) .

وتذخر الثقافة الإنسانية بتراتها الأدبي ومأثوراتها الشفافية - بأنماط من النبؤات التي روتها الملاحم والحكايات الشعبية . فيكون في إمكان المتنبي معرفة الذي لم يحدث بعد في زمن الإنسان الحاضر - مما هو كائن في زمن العالم الكوني .

وكان للعرافين أماكن خاصة يستطيع الواحد منهم استشفاف الحدث المستقبلي واستقراء النجوم واستلهام القوى الغيبية في الاستدلال على ما سيكون .

#### وتلعب النبوءة في الملاحم العربية كغيرها

من الملاحم الإنسانية دوراً أساسياً في تكوين البطل المحمي . فلا يظال يولدون وفق نبوءة تسبق مولدهم . ولصاحبها أمارات تشير إلى بطولة البطل المحمي في المستقبل القريب بعضها أمارات كونية غير عادية ، وأغلبها أمارات ملحمية تشير في وضوح إلى قوة البطل غير العادية التي تلتفت للإنتظار إليه لأول وهلة وبشير الدهشة والترقب في آن .

وتأتي هذه النبوءات التي ترهص أو تنبئ بميلاد البطل المحمي عادة - في صورة نبوءة « أو منام » أورؤيا صادقة يؤكد بها ذلك العرافون على صفحة الرمال ، والمنجمون من صفحة السماء ، والعارفون بتأويل الأحلام ( ٥٦ ) .

وفي ملحمة أو سيرة البطل المحمي العربي سيف بن ذي يزن نجد الوزير يثرب يثرب تخت الرمل على اسم الملك ذي يزن ليتأكد مما إذا كان هو هذا الملك الهام .. الذي على يده انتقاد دعوة نوح عليه السلام أم غيره من الأنام .

موروثه ومأثورته الثقافي ، فأننا في الواقع نحاول معرفة تصورات الإنسان أزاء التغيرات للحادثة في المكان ، وعلاقتها بالتغيرات المتتابعة خارج المكان في عالم الأجرام ، ومحاوله معرفة شكل العلاقة التي أنشأها الإنسان في تقويم وتقييم أحداث حياته في منظومة التاريخ البشري ، بما في منظومة التاريخ من أساطير مؤرخة وتاريخيات ( تفسيرات ) تاريخية غدت أسطورة حسب قول جان بيير فاي Jean Pierre Faye ( ٥٥ ) .

هذه العلاقة ... « التي تنشأ من تتابع » الفعل الكوني والإنساني ، هي بنية الزمن الكوني والإنساني في آن ، كما أن العلاقة بين الزمن الإنساني في تزامن مع الزمن الكوني هي بنية المحصلة التاريخية للمعرفة البشرية .

ولزمن الإنسان هو معيار تقويم الأحداث في تتابعها ، والمعرفة التاريخية هي تحييز للزمن في أحداث وعلاقات ، وتحييز آخر ، لأحداث الوجود الإنساني ( من خلال تجربة الحياة ) في قطاعات مكانية وعلاقات إنسانية ، وهو تحييز متقطع متواصل أيضاً ، كتحييز بتابعات الأنعام والإقامات في تتابعات متتالية متعاقبة أو غير متعاقبة ، متألفة أو غير متألفة ، لتكون هي في النهاية بنية « الفعل » الموسيقى في تناغمه مع الفعل الإنساني .

#### النبوءة ..... :-

كما حاول الإنسان استكناه سر تاريخه وإدراك حاضره الزمني ، حاول أن يستيق الأحداث ليستشف « الحدث القادم » أو التنبؤ بالواقع الذي سيكون ، باعتباره أن المستقبل كائن بالفعل في آن مقبل . وهو حدث تام لم يذكره بعد .

( ٥٥ ) المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .

( ٥٦ ) راجع د . محمد رجب النجار ، البطل في الملاحم الشعبية العربية ، لسانها وعلمها الفنية ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ١٩٧١ م « لم تنشر بعد » راجع الفصل الخاص بميلاد البطل ، ص ٥٢٢ .

وفي سيرة أبي زيد الهلالي نجد موقفاً آخر هو تحقيق الدماء واستجابة رب العالمين لا تمتناه أم أبي زيد ، فيتحقق في الزمن المستقبلي للأنسان ما يرجوه دون فعل ارادى للأنسان .

وتروى السيرة ان ام أبي زيد ( لا تكامل حملها طلت الروح مع دأيتها فاطمة الى البر فاخلوها الى حين ماء ، واذا بفراي أسود يطير مع جملة غريبان وضيافهم ويضربهم بمقاروه . وعادت الخضراء تنتظر اليهم وقالت: اله السماء أسالك ان ترزقني ولدا ذكرا ولو كان أسودا يطرد الفرسان مثل هذا الغراب يكر على فرسان البوادي جميعا ، ويصلو على كل البئر والحضر » . وهكذا ولد أبو زيد ، ابن الحيرة ، أسودا في لون العبيد ، قويسا بنوق بقوته كل الفرسان . (٥٩) .

**والنبوة في التصور الشعبي ، بجانب انها استباقى للاحداث ، هي ايضا تجسيد المكان والزمان باعتبار ان « الحديث » هو تحييز للزمان في المكان .**

ورؤيا الانبياء وأحلامهم هي رؤيا صادقة دائما، ومن الرؤى والأحلام ما يكون رؤى اختيارية بعمل شيء صعب . أو اختيارية لعمل شيء هام مثل رؤيا ابراهيم عليه السلام وفداء اسماعيل ورؤيا مريم مصر وتفسير يوسف عليه السلام لها ، والاستعداد للسنوات السبع المجاف .

ونبوءة الوفاة للبطل المحمي تأتي على غرار نبوءة الميلاد أو نبوءة النصر . والبطل يستقبل نبوءة الوفاة بصبر وإيمان ، وهو قد يعرفها في فترة مبكرة من حياته ، لكن ذلك لا يحول بينه

وحينما يقرب الوزير يثرب تحت الرمل يعرف ان هذه الرسالة ستكون من مسئولية ابن من صلب الملك ذي يزن ..... وتروى السيرة في ذلك صفات الولود الجديد الذي سيحمل الرسالة ويكون سيفا مصلتا على أمدائه بتركه وتحميه قوى السماء ..... وتضفى السيرة تروى كيف تحققت هذه النبوءة ... كما تروى قصص العرب أيضا ان سيف بن يزن نفسه قد بشر عبد المطلب برسول الله صلى الله عليه وسلم حينما حضر ضمن وفد من ثريش لتهنئة سيف بن يزن لما ظفر بالحبشة . فقد أرسل سيف بن ذي يزن الى عبد المطلب بن هاشم وخلا به وأفضى اليه بما وجده في .. « الكتاب المكنون والعلم المخزون الذي اخترناه لأنفسنا واحتجبيناه دون غيرنا » . بأنه اذا ولد بهامة غلام بين كتفيه شامة كانت له الإلمة ولكم به الزلمة الى يوم القيامة (٥٧) .

وتتضمن قصص العرب نماذج مختلفة ومتنوعة من البشارات والرؤى التي تسبق الاحداث ، وفراصة العرب في استشفاف سلوك الناس وطرق تفكيرهم .

**أما عن فترة فلم يولد وفق نبوءة سبقت مولده** وتفسر ذلك يعود الى طبيعة التقفية الحورية التي تنهض السيرة بمعالجتها ( تحرير الفرد ) ، ولما كانت سيرة البطل في اللحمة العربية قدرا لا سبيل الى تغييره ، ولما كان تحرير الفرد ، والصراع الداخلي في اللحمة العربية امرين غير متضادين كنا امام تناقض بين . ومن هنا لم يشأ القاص العربي أن يجعل عنقزة وفق نبوءة ، هي سمة من سمات الشخصية الفنى للبطل المحمي ، منعا لهذا التناقض ... (٥٨) .

( ٥٧ ) قصص العرب ، جزء ( ١ ) ص ١٠٤ - ١٠٧ .

( ٥٨ ) د . محمد رجب النجار ، الرجوع السابق ، ص ١٥ .  
- راجع ايضا : محمود الطنسي ، سيرة عنقزة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة .

( ٥٩ ) عبد الحميد بونس ، الهلالية في التاريخ الأدب ، ص ٢٢ - ٢٤ .

ومن قول كعب بن زهير بن أبي سلمى بعد أن أعلن إسلامه ....

« لو كنت أصعب من شيء لأعجيتني  
سعي الفتي وهو مخبوءه القدر

يسعى الفتي لأشور ليس يدركها  
والنفس واحدة والهيم منتشر

والمرء ما عاش محدود له أمل  
لا تنتهي الصين حتى ينتهي الأثر

وما على الإنسان إلا أن يصبر على حكم الزمان ... والزمان والأيام والحياة والدنيا ترتبط في التصور لشعبي بمقولة واحدة وهي محدودية الزمن الإنساني، وكلية القضاء والقدر الذي يتحكم في هذا الزمن .... فالأحسان القضاء ضاق القضاء « وإذا جاء الجن حارت العين » وإذا حلت المفادير بطلت النعائير « والقدر لا ينير » ولكتوب على الجبين لازم تشرفه العين « ولا هروب من المكتوب »<sup>٢</sup>

**ومقولة القدر تتناولها الأمثال العربية والعالية في صياغات مختلفة ولكنها كلها مما -حدد أن لا مفر من القدر كما يقول المثل العربي والانجليزي و « كل يد القدر » كما يعبر عن ذلك المثل اليوناني . كما أن المثل الاتيني يقول « لا مكان يمكنك أن تهرب فيه من القدر » . والمثل الفرنسي يقول « ... منه يوم ميلادك موتك محدد مثل حياتك » . والدنيا ناتية فهي في حالة محددة من حالات الوجود المطلق وسنة الحياة أن « رحم دفع وأرض بلع » فهي في تغير مستمر و « دوام الحال من المحال » و « كل زمان له دولة ورجال » - كما تردد ذلك الأمثال العربية والعالية بصيغ مختلفة ومضمون واحد ،**

وبين بلوغ غاياته للحكمة وتحقيقها لمسيب بسيط هو « أن القدر كائن » و ( البطل لا يموت إلا بعد القضاء على عنصر الشر في الداخل فإذا ما تم لذلك، وقضى عليه كان ذلك أيداناً بدياًية النهاية » ( ٦٠ )

ومرة عنترة تكشف عن هذا الموقف بوضوح . فحينما يستشعر عنترة أن أصابته بالسهم الخوان الذي رماه به الأسد الرهيف غداً وغيلة قد أصاب منه مقتلًا فيرى أن موته قريب .

« ويدور حوار بين عبله وعنترة حول «الموت» وضرورة التسليم للقضاء والقدر ويأبى أن يبكيه أحد « فهذا حكم رب العباد الذي قضاه ، فلا امتراض عليه فيما قضاه ... وكانت المدة بين أصابته بسهم الأسد الرهيف حتى وقومه من فوق صهوة جواده الأجر هي خمسة أشهر الخمسة أيام - وبموت عنترة - في مشهد فني فريد بين اللامع العالية بعمامة ( ٦١ ) « ... إذ يبتلى على صهوة جواده «ميتا» سامتاً طوالاً وأمداًؤه يرونه «حياً» فوق صهوة جواده ، إلى أن يخرج حصانه من دائرة البطولة إلى طبيعته الزريرية فيسقط عنترة من فوق جواده الأجر ... وهنا أيضاً يتجرد الأجر من قيمته كجواد الفارس البطل إلى فارس عادي - وكما يقال في الأمثال « الفرس من الفارس » وتسقط البطولة للمحمية للفرس بموت الفارس .

### الزمن والقضاء والقدر :

والقضاء والقدر هو مقولة الوجود الإنساني مقدرة تقديراً مسبقاً ، من حيث الزمن والكيفية ... ولا راد للقضاء والتقدير ، والحد لا يحول دون القدر ، ومن كان على الدار لا يأمن القدار .

( ٦٠ ) راجع الفصل الخاص بموت عنترة ص ٨٩١ - ٩٠٠ ، من دراسة د . محمد رجب التتال التي سجل

الإشارة إليها .

- والفصل الخاص بمرحلة التجريد أو مرحلة الإمتداد من كتاب « محمود العفاني » ، سيرة عنترة ، ص ٢١٢ وما بعدها .

( ٦١ ) نفس المرجع السابق ص ٢١٠ - ٢١٢ .



مفهوم الزمن بين الأساطير والمأثورات الشعبية

من الخبرة الإنسانية وكشف مباشر لجوهر المعرفة البشرية من خلال رؤية الفنان لحداث الحياة .

وقد اهتم كثير من الفنانين والادباء والروائيين والشعراء بقضية « الزمن » من حيث ارتباطها بمفهوم « الموت » والبحث والخود ... فسوت الانسان هو يامت التساؤل والبحث عن الخلود . والخلود هو استعلاء على حالة التنفيس الحاد في زمن الانسان ....

\*\*\*

### خلاصة :

ويذكر التراث الثقافي للشعوب المختلفة بعدد من المعلومات والدونات التاريخية والمأثورات الشفهية والتصورات الفلسفية والمقولات الدينية التي تساعد بشكل ايجابي على إمكانية تفسير مفهوم الزمن من خلال التصور الشعبي ، بأنه ادراك للتنفيس الحاد في الوجود .

**فالزمن هو العلاقة القائمة بين التنفيس الحاد في عالم السماء بأجرامه ، وظواهره الطبيعية ، وبين الانسان في تجربة وجوده بين الميلاد والموت .**

وذلك « الموت » نهاية زمن الانسان - الذي حاول الانسان ان يهرب منه ليفوق بارادته حتمية المصير .

زمن الانسان - الفترتين الميلاد والموت هو مجال اثبات قدرة الانسان على الخروج من اطار الحتمية الى اطار الحرية والاختيار بارادة الفعل . وهو وفي نفس الوقت تقويم لحداث الوجود الموقوت ببداية ونهاية . وهو توقيت يرتبط بظواهر الكون كحال لوجود الانسان بتفرياته المستمرة .

وتقوم لنا مجموعة الاساطير الكونية تفسيرات لعل للتنفيس الحاد والكائن في هذه

فائل الفرنسي يقول ... : « كل زمان له عاداته » والاباطي « كل شيء له نهاية » .

وبصور المثل الالماني الزمن بأنه « طيار » ويقول المثل اللاتيني « لا يوجد لجام يكبح الزمن » وتربط مقولة الصبر ولفترة التحمل بمقولة الزمن باعتبار أن الصبر هو الذي يستطيع قهر المتغيرات والصبر هو حالة من حالات السكون ، مقابل حالة الصراع ، فالحياة تمضي بالانسان « يوم له ويوم عليه » ولا يوجد غير الصبر لهذا الزمان علاج « كما يتردد في المجتمع العربي . والمثل الانجليزي يقول « الزمن يشفي الاحزان » .

وعلى الانسان ان يتوافق مع تغيرات الزمان اذا الزمان لم يتوافق معه .... ( ان ما وافقتك الزمان وافقه ) .

والامثال الشعبية - تعبر عن تجربة الانسان وديته الفكرية للحياة بطريقة مألوفة صيغت في أسلوب مختصر سهل حتى يتناولها جمهور واسع من الناس ، وتعدد الامثال العربية كغيرها من امثال الشعوب في التعبير الزمن « حال الدنيا التنفيس عن القضاء والقدر القدر الذي يسير حياة الانسان وقد تناولنا ذلك بالتفصيل في الدراسة المقارنة التي اعدناها مع الاستاذ/احمد البشر الرومي من الامثال الكويتية ونظيرها من امثال عربية ( تحت الطبع )

والاهتمام بموضوع الزمن في التراث والمأثورات الثقافية للانسان وارتباطه بالظواهر الكونية وأجرام السماء لم يقتصر على الدراسات الفلكلورية أو علم الاساطير القائل وتاريخ الادب والمقارن والدراسات التكنولوجية والبحث الفلسفي ، بل امتد الى مجالات متعددة من المعرفة العلمية والابداع الفني .

وانتمت المعارف الفكرية والعلمية على الفن باعتبار ان العمل الفني يجمع بين المعرفة الموروثة والإضافية الابداعية ، والفن مهما تعددت وسائل التعبير فيه ، فهو تعبير مباشر

عالمه الأرضي ، هي محاولة أخرى ، للبحث عن « مكان » ينابر في طبيعته مكانه المرتبط بزمانه المحدود .

ولقدور معظم الحكايات والأساطير التي تتناول موضوع زمن الإنسان حول محورين أساسيين ... أحدهما الإرادة والقدرة على الفعل ... والثانيهما القدر وعدم قدرة الإنسان على تحقيق الفعل .

ويتفرع من هذين العنصرين الأساسيين عناصر فرعية عن القوى التي تساعد الإنسان على تحقيق ما يريد . سواء كانت قوى خيرة أم قوى شريرة ... وسيرة الإنسان تنبع من تردده في اختيار القوى التي تساعد على انجاز ما يهوى ...

وزمنه هو الحدث الكامن بين الإرادة والفعل . هذا الحدث هو موضوع القضاء والقدر ، وزمن الإنسان ما هو إلا حالة ممارسة القدر لقضائه المسبق من قبل وجود الإنسان نفسه ..... وزمن الإنسان ، ما هو إلا مجال التجربة الإنسانية أزاء قضاء القدر .

وجود الإنسان نفسه ، هو حالة من حالات التغير العادثة في الكون . وهو نقطة التماس الرياضية بين الأزل والأبد ... وبانتهاء وجود الإنسان على الأرض ينتهي الانفصال بين الأزل والأبد ، فيكون المستقبل هو الماضي ، والماضي هو المستقبل بلا انفصام بين الإرادة والفعل ولا بين الفكر والعمل . ودون ازدواجية أو ثلاثية الحدث الإنساني ...

والفكر الديني وبخاصة ما يرتبط منه بالكتب السماوية حدد زمن الإنسان بأنه حالة من حالات الزمن الكوني .... حيث تكون الإرادة فعلا . وصدق تعالى إذ يقول : .... : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » \*

الظواهر ، وعلاقة هذه الظواهر وعملها الغيبية بالإنسان . كما تقدم الحكايات الشعبية نماذج من محاولات الإنسان للخروج من عالم الأرض إلى عوالم أخرى ، حيث يكون اللقاء بين الإنسان وبين قوى تصورية يفترض أنها تتحكم في زمانه ، أو قوى وكائيات تستطيع أن تساعد للخروج من دائرة الحتمية إلى دائرة الممكن .

والأساطير مع الحكايات تشكل بعناصرها بنية المحاولات الإبداعية المستمرة للإنسان للهروب من مصيره بأمل العثور على مخرج من صيرورة الغناء ليتجاوز عالمه الأرضي - عالم الفناء - إلى عوالم أخرى حيث البقاء والخلود ...

فجلجامش يبحث منذ القدم عن أكسير الشباب الدائم ، وأدسيوس يسعى ليتوافق مع الآلهة التي حددت قدره ويحاول أن يملأ من مستقبل وجوده ، وفي مصر القديمة ينظر الإنسان إلى الموت بأنه حالة من حالات الحياة .. فالحياة - « حياته هو » وحياة الكون - هي حاضر مستمر .

وفي الهند لاحظنا اكتمال دورة الحياة ، وفي فارس حالة تقابل بين النور والظلام .... وكلها معا تقدم مقولة الموت ، في ازدواجية الوجود الإنسان ، بين عالمين ، عالم الجسد الفاني وعالم الروح الباقية ، ماعدا مصر حيث تنتقي الازدواجية وتتلاقى الكا والبا والخو . كتلافي أشعة الشمس مع قرصها مع الروح - آتون - وأهية الحياة للشمس وكل الكائنات في بنية الوجود الكلي للإنسان والطبيعة والكون وعالم الآله الواحد آتون .

والطقوس والقرابين عند كل الشعوب هي محاولة من الإنسان ليكون وجوده في عالم الأرواح أفضل من وجوده في عالم الأرض .

كما ان رحلات الإنسان إلى عوالم غير

## الراجع العربية والأجنبية :

- إبراهيم شعلان ، النصب للمرى ، من خلال أمثاله الصامية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- أبو الوفا التفتازاني ، الإنسان والكون في الإسلام ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، وزارة الإعلام الكويت ، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٠ م .
- ص ٩٧ - ١٤٠ .
- أحسان يارشاطر ، الأساطير الإيرانية القديمة ، ترجمة محمد صادق نشأت ، دار الانبيا المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥ م .
- أحمد كمال ، علوم وحوادث وصناعات وأحوال شعاع المصريين ، طبعة مدرسة الفنون والصناعات التطبيقية ، بولاق سنة ١٢٠٩ هـ .
- الأسطورة والرمز ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، منشورات وزارة الإعلام . الجمهورية العراقية ، ١٩٧٣ .
- الكوندر هجرى كراب ، علم الفولكلور ، ترجمة رشدي صالح ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ م .
- الف ليلة وليلة - منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ( ٤ أجزاء ) .
- الف ليلة وليلة - سهر القضاوى ، دار المطابع الجديدة ، القاهرة ١٩٥٩ م .
- سيرستيد ، تطور الفكر الديني في مصر القديمة ، ترجمة زكي سويدان ، القاهرة ١٩٦١ م .
- ستوماس بلفيتش ، عصر الأساطير ، ترجمة رشدي السيسى ، النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٦ م .
- جان ماري أوزياس ، البنيوية ، ترجمة ميشال سيلفول ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ١٩٧٢ م .
- جيس فرنر ، الفولكلور في العهد القديم ، ترجمة نبيلة إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ م .
- جيس فرنر - الفن الشعبي ، الترجمة العربية ، بإشراف ، أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ م . ج ( ١ ) .
- دنيس بولم ، الحضارات الأفريقية ، ترجمة علي شافعي ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٢ م .
- صفوت كمال ، مدخل لدراسة الفولكلور الكويتي ، الطبعة الثانية ، وزارة الإعلام - الكويت ١٩٧٤ م .
- صفوت كمال ، مناهج بحث الفولكلور العربي بين الإمالة والممارسة ، مجلة عالم الفكر / المجلد السادس - العدد الرابع ( أبريل - مايو - يونيو ١٩٦٦ م ) وزارة الإعلام / الكويت ص ١٧٣ - ٢١٠ .
- صفوت كمال ، أساطير الخلق ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، إبريل ١٩٧٢ م .
- صموئيل نوح كريس ( ناشر ) ، أساطير العالم القديم ، ترجمة ، أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م .
- صموئيل نوح كريس ، السومريون ، تاريخهم وحضارتهم ، ترجمة فيصل الوائلي / وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٢ م .
- طه باقر ، ملهبة جلجلش ، منشورات وزارة الإعلام ، الجمهورية العراقية ، ١٩٧٥ م .
- عبد المحسن صالح « شيفوخة الكون » مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس ، العدد الثالث ، وزارة الإعلام ، الكويت ( أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ) ١٩٧٥ م . ص ( ٤٧ - ١٠٨ ) .
- عبد الواحد وافي ، الأدب اليوناني القديم ، وثلاثته على طلائع اليونان وثقافتهم الاجتماعية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠ م .
- فاطمة القرناوي ، الشيفوخة ، هل هي مرفي ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس ، العدد الثالث ، وزارة الإعلام ، الكويت ، ( أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ) ١٩٧٥ م . ص ( ١٠٩ - ١٢٢ ) .
- فرجيل ، الإتيادة ، ترجمة منيرة سالم الخالدي ، دار العلم للطباعة ، بيروت ، يناير ١٩٧٥ م .
- فون ديرلين ، الحكاية العراقية ، ترجمة نبيلة إبراهيم ، دار القلم ، بيروت ، إبريل ١٩٧٢ م .
- محمد أحمد جاد الولي ، وآخران ، قصص العرب ، عيسى اليابى الحلبي وشركاه ، أربعة أجزاء ( ١٩٧١ - ١٩٧٢ ) .
- محمد نجيب النجار ، البطل في الأحلام الشعبية ، لضيافه وملاحمه الفنية ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٦ . ( لم تنشر بعد ) .

- محمد غنيمي هلال ، مختارات من الشعر الفارسي الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .
- محمود الحفني - سيرة عنترة - الدار القومية - القاهرة .
- الموسوعة العربية البصرة ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .
- هوميروس ، الأوديسة ، ترجمة هتيرة سلام الطائفي دار العلم للملايين ، بيروت ، نوفمبر ١٩٧٢ م .
- أوديسة هوميروس ، ترجمة أمين سلامة ، دارالادباء ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .
- African Folktales & Sculpture. Introduction James Johnson Sweeney, London 1965, Secker & Warburg.
- African Myths and Tales, ed. by : Susan Feldmann. New York 1963, Dell Publ. Co.
- Bibby, Geoffrey, Looking for Dilmun, New York 1969, Alfred A. Knopf.
- Bulfinch's Mytholog , London 1969, The Hamlyn Publishing Group Co. Ltd.
- Chandler, Christine, A Year Book of the Starts, London 1956, A.R. Mowbray Co.
- " " A Year-Book of legends, London 1962, A.R. Mowbray Co.
- " " A Year-Book of Folk-Lore, London, 1959, A.R. Mowbray Co.
- Davis, J.G., Mythological Influences on the first Emergence of Greek Scientific and Philosophical Thought, in "Folklore", Vol. 81, London, Spring 1970, Published by the Folklore Society.
- Dorson, Richard, (ed) Peasant Customs and Savage Myths. Vol. I. London 1968, Routledge & Kegan Paul.
- " " The British Folklorists ... A History. London 1968. Routledge & Kegan Paul.
- Encyclopedia Americana (The), New York 1963, Americana Corporation, Vol. 19-Mythology
- Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. by: James Hasting. Edinburgh 1954, T. & T. Clark, Vol. IV, — Cosmogony and Cosmology.
- Grant, Michael, Roman Myths, Pelican Books 1973.
- Ions, Veronica, Egyptian Mythology, London 1958, Paul Hamlyn.
- " " Indian Mythology, London 1958, Paul Hamlyn.
- Cluckhohn, Clyde, Universal Categories of Culture, in: "Anthropology Today", Chicago 1953, The University Press.
- Levi-Strauss, Claude, Social Structure, in : „Anthropology Today", Chicago 1953, The University Press.
- Malinowski, Bronislaw, A Scientific Theory of Culture and other Essays, Oxford University Press, New York 1960, A Glaxy Book.
- Montet, Pierre, Everyday Life in Egypt in the days of Ramesses the Great, London 1958, Edward Arnold Publ.
- New Larousse Encyclopedia of Mythology, Introduction by Robert Graves, London 1969 Paul Hamlyn.
- Rollo. Ahmed. The Black Art, London 1966, Arrow Books.
- Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend, New York 1972, Funk & Wagnalls Publishing Company, Inc.
- Thompson, Stith, The Folktales. New York 1946. Holt Rinehart and Winston.
- " The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography, F.F.C.No. 184, Helsinki 1964.
- Werner, Alice, African Mythology, In : „The Mythology of all Races. New York 1964. Cooper Square Publishers, Vol. VII.
- World Treasury of Proverbs (A), Collected by Henry Davidoff, London 1961, Cassell & Co. Ltd.

## جراهام ولاس

الدكتور: محمود أبو زيد

أكسفورد ، وعمل فور تخرجه مدرسا في هايجيت سكول Higate School بلندن ، وظل يمارس هذه الوظيفة الى ان اعتزلها في عام ١٨٨٥ . وفي ذلك الوقت بدأ اهتمامه بالسياسة والحياة العامة بتخذ صورة تعاطف مع الحركة الاشتراكية الانجليزية النامية ، فانضم في ابريل من ذلك العام الى الجمعية القابية Fabian Society وبدأ صار رابع الاربعة الكبار مع سيدني ويبWebb وسيدني اوليفير Olivier وجورج برنارد شو Shaw وكلهم يرجع اليهم الفضل الاكبر في تحديد مسار الخط الاشتراكي الذي اتخذه الفكر السياسي الانجليزي ، وظهر واضحا فيما اتيمه حرب العمال البريطاني بمد ذلك من برامج وسياسات .

### حياته وتطوره الفكري :

**جراهام ولاس فيلسوف سياسي وعالم اجتماع بريطاني** ولد في عام ١٨٥٨ في إحدى قرى اقليم كورنول Cornwall جنوبي غرب إنجلترا من أسرة يشتغل اغلب افرادها بالتعليم والدين . ولا تلقى الكتب القليلة التي عرضت لحياته ضوءا كافيا على سنوات صباه المتأخر التي قضاها في لندن بعدما تزوج اليها ، ولكنها تؤكد ان المراحل اللاحقة ، خاصة أيام دراسته بالجامعة ، هي ما يعتبر المحددات الرئيسية لحيوله واتجاهاته .

وقد التحق في عام ١٨٧٧ بكلية كوريس كريستي Corpus Christi بجامعة



الإنجازات ، وساعده رفضها واستقلاله عنها على أن يتخذ مواقف تبدو وكأنها تنمى الحواجز بين الأيديولوجيات المختلفة ، وهو يبحث عن الوسائل والطرق الكفيلة بضممان سلام عالمي حقيقي . وهو في هذا الصدد يقول في خطاب بث به في عام ١٩١٥ إلى صديقه ادوارد برنشتاين « إن الانسجام يعيش الآن يومه فصعب دون أن يعجز على التفكير في المستقبل . ولكنني أعود أحيانا لأمل عندما يبرز فجر السلام أن ألتقي أنت وأنا لتتصالح ، وليخبر كل منا الآخر بأن إيا منا لم يفكر لحظة تفكيرا شريفا في صاحبه . . . وبعدنا نجلس لنفكر سويا فيما إذا كان بمقدورنا أن نساعد بوسيلة أو بأخرى في شفاء المدنية من جراحها . » (٤)

هذه المعالم الرئيسية في حياة ولاس يمكن أن تكون مؤشرات للتطور الذي لحق فكره . وإذا كان البعض قد حاول أن يتخذ من هذه المعالم وما صاحبها من تشعب في اهتماماته دليلا على وقوفه في غير قليل من التناقض ، إلا أن الرأي عندي أنه حتى إذا صح الجانب الأول فيما يتعلق بتعدد اهتماماته وتشعبها ، فليس الأمر كذلك فيما يتعلق بإثبات القضية. فالواقع أن هذه الاهتمامات كانت بمثابة حلقات في كل متصل ولم يكن اهتمامه بالمعديد من الموضوعات ينبىء عن انتقال مفاجيء وإنما هو في الأصل انعكاس للتدرج في الاهتمامات ذاتها وهذا أمر طبيعي بالنظر إلى تطور تفكيره على مر السنين ، خاصة إذا تذكرنا ما أشرنا إليه من مسبق تفاعله بالعمليات والواقع الاجتماعي والسياسي الذي كانت تعيشه إنجلترا الفيكتورية من حوله . بل

أيضا في مقدمته للطبعة الثانية للكتاب نفسه فيقول « ولم أفر هنا كثيرا من الطبعة الأولى . أما التغيير الأساسي الذي أحدثته فقد جاء بسبب قراءتي كتاب Social Psychology للاستاذ **وليم ماكجوجل** وبخاصة تحيله للدقيق المتع للفرقة » .

**رابعاً :** انتماءه لفترة طويلة تزيد على التسعة عشر عاما إلى الجمعية الغالية ، ثم انفصاله عنها بنىء من تشريعات جبرية طرأت على تفكيره . ولقد عبرت مارجريت كول عن هذا المعنى بقولها : « أن مقت جرامام ولاس للروبن ، وهو الأمر الذي أخذ يتزايد مع تقدمه في السن ، كان خليقا على أي الأحوال بأن يشغره من الغائبين ويبعده عنهم . » (٥) ومع أن هذا يعتبر صحيحا بوجه عام فقد كانت حرب البوير والآثار التي خلفتها في تفكيره بمثابة العوامل الحاسمة في هذه القضية ، ذلك أن تفكيره كان قد بدأ يخضع لنوع من التطور أبعده عن النظرة الإمبريالية الضيقة وانطلق به إلى نظرة أكثر شمولاً هي النظرة العالمية ، وهذا يتبدى في بعض نصوص كتابه الرئيسي « الطبيعة البشرية في السياسة » حيث تظهر بوضوح مفارقة لبدا الانانية الإمبريالية ، وحلول نظرة إلى مشاكل الجنس والاستغلال المنظم للكثرة الأرضية من زاوية النزعة الإنسانية البحتة .

**خامساً :** انخراطه في الحياة العامة لئلا كان زوده بمعرفة مباشرة بطبيعة المجتمع الصناعي المتقدم ومختلف الاتجاهات والتيارات التي تعمل فيه وصلة ذلك كله بواقع المملات الدولية نفسها ، فقد أتاح له كذلك الوقوف على كثير من أسباب ومظاهر التخبط في هذه

Cole, M.: The Story of Fabian Socialism, Heinemann Educational, Ltd., London, 1961. P. 55.

(٤)

Peter, G.: The Dilemma of Democratic Socialism E. Bernstein's Challenge to Marx, Columbia University Press, N.Y. 1954. P. 277.

(٥)

والسياسة باعتبار أن ذلك يتيح قدرا كبيرا من التناسق والتوافق بين الطبيعة البشرية والظروف المادية المرتبطة بحقائق التحضر وثورة العصر الصناعية . وفي ضوء هذه الاعتبارات يكون من السهل رؤية الخيط بين النماذج المختلفة لتفكيره بما يؤكد ماسبقته الإشارة إليه من وحدة فكرية تعتبر خاصة مميزة لهذا الفيلسوف .

**ويمكن القول بأن تفكير ولاس السياسي يتجلى في كتاب « الطبيعة البشرية في السياسة »** الذي صدر في عام ١٩٠٨ وكتاب « المجتمع العظيم » الذي نشر بعد ذلك بستة أعوام كاملة . وإذا كنا نستطيع وصف موضوع الكتاب الأول بصفة عامة بأنه محاولة لظهور خطأ انصار المذهب العقلاني في السياسة، أي افتراض أن الكائنات البشرية تتصرف في السياسة إلى حد كبير بناء على دوافع عقلية وأسس من التفكير المنطقي ، فإن الكتاب الثاني يهتم في أغلبه بتصحيح أخطاء الاعتقالية السياسية واستكشاف إمكانات تنظيم الفكر والإدارة في تحقيق الأهداف الاجتماعية ، مما جعل الكتاب في صورته الكاملة بمثابة تحليل سيكولوجي للتنظيم الاجتماعي العام الذي يظهر في الدولة الحديثة . فكان هناك إذن اتجاهان متكاملان لثن جاعا انعكاسا طبيعيا للظروف التي أحاطت بالنظرية السياسية والاجتماعية ، فهما لازمان كذلك لبرنامجه النهائي الذي يوصف في جانب منه بأنه دراسة لظروف المشكلة بما يعمل فيها من عوامل ظلت تموق إمكانات إقامة التفكير السياسي على اختيار صحيح للطبيعة البشرية ، وفي الجانب الآخر دراسة للآثار المحتملة لهذا الفهم الجديد للطبيعة البشرية لا بالنسبة إلى علم السياسة واتجاهات القوى السياسية ذاتها فحسب ، ولكن أيضا بالنسبة إلى إمكانات تنظيم المجتمع الصناعي الحديث وطوره .

لعل ذلك بالذات - أقصد تصوره الدينامي للسياسة والحدث الاجتماعي - هو ما يمثل جوهر أسهامه الحقيقي كمفكر سياسي وفيلسوف اجتماعي عالمي النزعة .



### علم النفس والسياسة عند ولاس

يتعين علينا قبل أن نخوض في الحديث عن فكر ولاس السياسي أن نشير بوجه خاص إلى أن أية محاولة لعرض هذا الفكر لا بد وأن تأخذ في اعتبارها جدية العلاقة المضروبة الوثيقة التي يقيمها بين علم النفس من ناحية وكل ما قال به في مختلف مجالات الفكر من ناحية ثانية . ويدفعنا إلى التركيز على ذلك أسباب :

**أولها:** أن علم النفس يقوم عنده بمثابة إطار أهم وأشمل تدور من خلاله معالجته للموضوعات المختلفة التي عرض لها ، وأنه يقدم الأساس النهائي الذي يرتكز إليه تفسير الظواهر السياسية والاجتماعية ، وتفسير البواعث التي تحرك الأعمال في داخل المؤسسات والمجتمعات . ومن هنا فإن فهم سيكولوجية المجتمع والسياسة ينبغي أن يقوم على اعتبار الخصائص الفردية والبيئية التي تؤثر فيها .

وثانيها أن فكره السياسي ، وهو ما يعتبر في رأى البعض أهم ما قدمه الإنجيل للفكر السياسي في القرن العشرين ، قد بنى أساسا على وجهة نظر معينة وفهم خاص للطبيعة البشرية .

**وثالثها** أن التحليل السيكولوجي كان مدخله كذلك لفهم علاقتنا بحضارتنا الحديثة التي تبلورت في مظاهر المجتمع الصناعي الحديث . ومن هنا استحالة أن ينزع أي برنامج بشائي أو محاولة للتنظيم الاجتماعي عن الفهم الواسع لسيكولوجية المجتمع



واذ حاول أرسطو أن يجد جوابا فقد ذهب الى أن اصل المدينة « الدولة » هي أنها تجعل في وسعنا أن نعيش ، ومبرر وجودها أنها تجعل في وسعنا أن نعيش عيشة طبيعية . ومع ذلك فحياة مجتمع عصرنا كلها تؤكد ان المشاكل التي تحطم الأعصاب لا زالت تحول دون تحقيق ما ذهب اليه أرسطو ، ومن ثم أصبح التساؤل الملح يقوم في الكيفية التي يتسنى لرجل الدولة الحديث أن يفكر بها وأن يشرع بما يكفل هذه الحياة الطبيعية ويصونها (١) .

ولقد كانت هذه القضية الشغل الشاغل لفكرى الماضى وفلاسفته السياسيين منذ افلاطون وأرسطو الى بنثام وجون ستيوارت مل . ويرى ولاس أن كلا منهم كان له وجهة النظر الخاصة به في الطبيعة البشرية . واذ يشير الى التحولات التي طرأت على هذا المفهوم مؤكدا أن دراسة الطبيعة البشرية تد تقدمت على ايدي علماء النفس تقديما ملحوظا منذ اكتشاف التطور البشرى ، الا أنه يعود فينبه الى أن ذلك قد سم دون أن يؤثر في دراسة السياسة أو أن يتأثر بها ، ومن هنا كان حكمه القائل بأن دارسى السياسة قد صاروا « يحلون الانظمة السياسية ويتجنبون تحليل الانسان » (٢) وكانت نتيجة ذلك الفعل بين دراسة السياسة وعلم النفس كل الآثار التي أضرت بعلم السياسة وطريقة تطبيقه على السواء .

ولقد كان مذهب بنثام وجيمس مل والاحرار الذي ساد القرن التاسع عشر مسئولا عن ذلك ، فتصورهم الأساس القائل

### مفهوم الطبيعة البشرية :

عبر ولاس نفسه تعبيراً واضحاً عن الأساس الذى يبنى عليه فهمه للطبيعة البشرية في قضية أساسية فقال « إن أى شخص يعتزم إعادة فحص الطريقة التى تعمل بها الطبيعة البشرية ... يجب أن يبدأ بمحاولة التظلم على ميله هو نحو المبالغة في تقدير اناحية العقلية في الجنس البشرى » (٣) ولو أمعنا النظر في هذه القضية لوجدنا أنها تنطوي على امرين اثنين . الأول هو انه يشير بذلك اشارة صريحة الى الافتراض الذى يتضمنه مذهب المنفعة والقائل بأن الكائنات البشرية تصرف في السياسة الى حد بعيد بناء على دوافع عقلية وأسس من التفكير المنطقى يفكر بها الإنسان في بعض الفايات اليرغب في تحقيقها، ومن ثم يحسب الوسائل التى تمكنه من الوصول الى هذه الفايات . اما الامر الثانى فهو أن ولاس يرفض بشدة هذا الافتراض العقلى . ومع ذلك فهذا الافتراض هو الأساس الذى يقوم عليه معظم التفكير التحررى والديموقراطى في موضوع السياسة . ولاعجب من ثم ان التحررية ظلت عديمة التأثير اذ تتعلق بفكرة خاطئة عن التصرفات البشرية .

ولعلنا نستطيع في ضوء هذا الانتقاد أن نزيد تصويره اللاتى للطبيعة البشرية ايضاحا . فقد لاحظ منذ قراءاته الأولى ان المفكرين الاغريق نجحوا في وضع اللبنة الاولى للمدينة الحديثة لانهم أصرروا على ايجاد جواب للسؤال : أى انواع الحياة هي الأفضل ؟

Human Nature In Politics; (Op. cit) P. 27.

(٥)

Human Nature in Politics; Third Edition (Second Impression) 1927 P. Six.

(٦)

Ibid. p. 14.

(٧)

في التطور يسبق كثيرا تاريخ العمليات العقلية التي ظهرت في وقت أكثر حداثة والتي قد توجه النزعة أو تثيرها ، فقد كان ذلك دافعا لولاس الى أن يفسر الأمر بصورة خاصة ، فالربط بين الوسائل والغايات ليس نتيجة تدبير من جانب الفاعل ولكنه أحياء لما تم في الماضي من بقاء الأصغر من بين عدة اتجاهات مختلفة في الفعل . ويتضمن مثل هذا التفسير انتقادا لكثير من التفسيرات التقليدية ، فعلى الرغم من شيوع تعريف الفريزة بأنها اتجاهات فطرية متفرقة يعمل كل منها نحو نوع بلدانهم التصرف أو سلسلة من التصرفات كما كان يرى بنشام على سبيل المثال ، ففي رأى ولاس أنه ليس هناك ما يدعو الى القول بأن مجموعة النزعات الموروثة ، حتى في الحيوانات غير البشرية ، كانت مقسمة في أي وقت على هذا النحو ، بل ان تطور النزعة له تاريخ طويل جدا معقد ، وأصل كثير منها يرجع الى مرحلة ما قبل التدبير العقلي وإن كان يخفي هذه الحقيقة ما طرأ على هذه النزعات خلال تاريخ الفرد من تعديلات متزايدة بتأثير الإكراه والمادة والتفكير . والإمر كذلك بالنسبة الى الحيوانات غير البشرية فلديها بدورها القدرة على تكييف نزعاتها الموروثة وتعديلها . وإنها لمفارقة عجيبة ان يظل التفكير السياسي بعيدا من ادراك هذه الحقائق فيظل الميل المسيطر هو النظر الى النزعة على أنها عملية فكرية مصبوغة تماما بالطابع العقلي دون ان نذكر أننا في السياسة لا نتعامل مع غرائز واضحة ومحددة ولكن مع ميول ونزعات كثيرا ما تكون قد ضعفت خلال التطور أو تحولت الى استمالات أخرى ، وإنما لا تعمل بصورة بسيطة بل في مجموعات متناسقة أو متعارضة ، ومن هنا فلا يبدو مستغربا أن يجد السياسيون

بأن جميع الدوافع ليست الا نتيجة لهدف سبق تصوره بعكس فهمها سطحيًا للطبيعة البشرية . وحتى بافتراض ان التصرف يأتي مسبوقا بحساب للأهداف والغايات فما يراه وللاس هو ان الفعل العقلي لعملية الحساب ذاتها إنما ينتج عن « نزعة » لأن نحسب أو مصاحبة لها ، وهي نزعة قد لا يكون لها أيضا أية صلة بأي تدبير سابق للوسائل والغايات . وكل ما في الأمر ان التكوين الذي ورثناه والذي يتكون في أحد جانبيه من مكونات وحقائق الفريزة هو وحده الذي يجعلنا ننجح الى الاستجابة عن طريق رد الفعل بطريقة معينة لبواست بلدانها . أما السبب في هذه الاستجابة فهو ان مثل هذه الأفعال المنعكسة أفادت في المحافظة على النوع في الماضي ، وبعض هذه الاستجابات هي ما يطلق عليه بالتحديد « غرائز » أي نزعات وصول نحو تصرفات أو سلسلة من التصرفات المحدودة والمستقلة تماما عن أي توقع شعوري لنتائجها المحتملة .

ونحن لا نريد الآن ان نخوض كثيرا في تفاصيل تحليل وللاس للميول والنزعات ، أو مصطلح الطبيعة البشرية كما يفضل هو ان يعبر به عن المجموع الكلي لهذه الميول والنزعات (٨) . ولكن الملاحظ أنه لا يعطى اجابة حاسمة لسالة بلدانها هي انه اذا كان التصرف لا يعدو ان يكون رد فعل منعكس فحسب وليس نتيجة تدبير ، فما هو التفسير اذن لما يظهر من ربط وصلة بين الوسائل والغايات ؟ لقد عرف وليم جيمس الفريزة بأنها القدرة على التصرف بطريقة تؤدي الى نتائج معينة دون تفكير سابق في النتائج ودون تدريب سابق على القيام بهذا التصرف . (٩) وإذا كان من المسلم به اليوم ان للنزعة تاريخا

The Great Society; (A Psychological Analysis); Macmillan & Co. Ltd., (٨)  
London 1914. P. 21.

James W.: Principles of Psychology. Pr. II. P. 383.

(٩)

الانثنين قد البتت نفعها في تاريخ الجنس .  
وأيا مكان الأمر فلا يعنى ذلك سوى أن هناك  
مجالا واسعا للاشعور والبدنيات اللاعقلية في  
عملياتنا الذهنية ، وليس فقط الاعتدائيل  
المرء على اتخاذ قرار خطير يدخل في نطاق  
التفكير المنطقي المحدد . وتكمن أهمية ذلك  
كله في أن معظم الأفكار والآراء السياسية  
لدى أغلبية الناس ليست إذن نتيجة تفكير  
منطقي ولكنها نتيجة استدلال لاشعوري أو  
شبه شعوري تدخلت العادة بدرجة ملحوظة  
في تحديده ، بمعنى أن معظم الآراء السياسية  
أما نصل إليها بكيفية لا عقلية ، الأمر الذي  
يمثل في الواقع ضربة قاصمة الى وجهة  
النظر التحررية التي تمسكت تمسكا أسمى بوجهة  
نظر عقلية في الطبيعة البشرية .

ويجب أن لا يساء فهم موقف دلاس هذا ،  
فالملاحظ لوجه الغرابة أن الكثيرين مازالوا  
يتمسكون بالفرض العقلي القديم ، مبررين  
موقفهم بأن مثل هذه الاستدلالات اللاعقلية  
لا يمكن أن تمثل إلا التفاهات في التفكير  
السياسي ، وذلك على اعتبار أن القرارات  
المسئولة لا يمكن أن تأتي الانتيجه للتفكير الواعي  
المنطقي ، كما أن تقدم البشرية لا يمكن أن  
يكون قد تم إلا باختراع طرق في التفكير .  
والمسألة ليست كذلك في الواقع ، ذلك إن  
دلاس لم يهدف في الحقيقة من وراء تحليله  
سوى أن تكون أكثر عقلية أو على الأقل أكثر  
معقلا . وعندما يترك الإنسان الطابع غير  
العقلي لمعظم الوان السلوك الاجتماعي ،  
فلسوف يخفف هذا شدة الخطر على أنبل  
القضايا . بمعنى آخر أن دلاس لم يكن لامعقلا  
إلا بالقدر الذي تتمثل به خطورة أن نأخذ  
الأوامر على أنها واقع الأشياء ، فما يؤمن به  
هو أن تتولى القوى العقلية في المجتمع ، بل  
وفي داخل أنفسنا قيادة القوى العقلية ، وهذا  
أمر طبيعي . بل أن الأمر يتطلب الآن مذهباً  
عقليا أكثر عمقا وأبعد غورا يفهم لا عقلية الناس  
كما يفهم تلك المجموعة من العواطف والعادات

انفسهم في واجهة صعوبة بالغة عند محاولة  
الربط بين أسباب الأفعال وآثارها ، وهو  
الوضع نفسه الذي تردت فيه عقلانية  
النفعيين .

\*\*\*

### الاستدلال اللاعقلي في السياسة :

أن المفكرين السياسيين من أنصار المذهب  
العقلي لم يفترضوا فحسب أن الفعل السياسي  
هو بالضرورة نتيجة لنوع من الاستدلال فيما  
يتعلق بأفضل الوسائل لتحقيق أهداف سبق  
تصورها ، ولكنهم افترضوا كذلك أن كل  
الاستدلالات من نوع واحد ، وأنها نتيجة  
عملية واحدة من التفكير المنطقي . وفي رأى  
دلاس أن هذا الافتراض يشترك مع عاداتنا  
في التفكير السياسي ، ومن ثم حاول التذليل  
على خطئه وعدم صحته . فإلى أي حد يصح  
القول إذن بأن الناس عندما يكونون استدلالا  
فيما يتعلق بنتائج أفعالهم السياسية يكونونها  
بواسطة التفكير المنطقي ؟ ذلك هو السؤال  
المهم الذي جاءت إجابته عليه حاسمة وهي أن  
العقل له بالكاد دور صغير في الحياة  
السياسية .

والحق أنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة  
فيما يتعلق بهذه النتيجة ، فنحن إذا اعتبرنا  
الصعوبة البالغة في تحديد الفوارق المحددة  
بين الحالات العقلية المختلفة ، إذ قد يحدث  
كثيرا أن تتداخل العاطفة والنزعة والاستدلال ،  
وحتى ذلك النوع الخاص من الاستدلالات الذي  
يسمى تفكيرا منطقيا وتكون كلها جوانب  
متشابهة لتجربة ذهنية واحدة ، فيكون من  
السهل القول بأن عملية الاستدلال كلها ، العقل  
منها واللاعقلي ، تقوم على الحقيقة الأولية  
القائلة بأن الحالة العقلية تستدعي حالة  
عقلية أخرى . ويشر دلاس ذلك  
بأسر من اثنين فلما أن الانثنين كانتا  
مرتبطتين في تاريخ الفرد ، أو أن صلة ما بين

عشر أن تجعله أساسا كافيا للنظرية الاجتماعية. ومن هنا تركيزه على اظهار الجانب العقلى الذى انطوت عليه ، الامر الذى لا يمكن فصله عن العناصر الاخرى التى اشتمل عليها المذهب كمبدأ المتعة والالام ومبدأ اكبر قدر من السعادة لأكبر مجموع .

لقد ضمن بثثام مذهب - كما يراه ولاس - ثلاثة افتراضات أساسية هي أن الدافع البشرى الوحيد الأبعد أثرا ، هو الرغبة فى الحصول على المتعة وتجنب الالام ، وأن الالام والمتعة هما النهايتان السلبية والموجبة لتطور تدريجى فى الشعور ، وإن حالة الشعور التى يطلق عليها السعادة هي بذاتها تلك التى يطلق عليها لفظ المتعة . ويشير الافتراضان الاخران بعض الصعوبات : فالاحساسات التى تسمى آلاما ليست مجرد سلب بسيط للاحساسات المسماة متعة ، كما ان الشعور بالانزعاج Pleasentness والتكسر Unpleasentness

ليس كالشعور المسمى متعة ولما ، وان مشاعر الانزعاج هذه وعكسها ليست كمالات الشعور المسماة بالسعادة وبالشقاء . ان ولاس يدل على هذا بما توصل اليه علم النفس التجريبي فى اختياراته احساسات الالام وتقاربها من مشاعر الكدر . ففى اجراء معينة من اجسادنا ثمة اعصاب تتصل بمراكز الاحساس بالالام واخرى تنتج احساسات المتعة ، وجنبنا لجنب هذه الاحساسات يوجد احساس الالام ليس ضدا له أو نقيضا فكان الاختلاف هو إذن اختلاف فى النوع قبل أى شيء . (١٠) ولم يكن من المستغرب أن يربط ولاس ذلك بما نجده عند ارسطو ، فكما ان السعادة بهذا المفهوم كانت المادة الموضوعية لاخلالاته فهي لم تكن مجرد خير فى ذاتها ولكن مرشدا كافيا للحياة الاجتماعية .. وإذا كان تمييز ارسطو بين المتعة والسعادة ، واعتقاده ان

والجول التحيزة التى تحرهم ، واستغلال ذلك الفهم فى قيادتها وتوجيهها بصورة افضل نحو حياة أكثر سعادة . وليس فى ذلك شيء جديد، فهو مع المعرفة الجديدة فى عصرنا على نحو ما تكشف أو تستهدف الكشف عنه الكتابات السيكولوجية والاجتماعية باستمرار .

ومن الناحية الاخرى يجب كذلك أن لا يؤخذ هذا التحليل السابق على ان والاس ينتهى الى موقف يعارض قوله بأن العوامل الفرزية هي السائدة ، حيث يبدو الآن ان الانسان مدفوع بالطبيعة الى التفكير مثلما الفعل الفرزى ، فكل ما فى الامر ان المسألة تستدعى انتباها واهيا الى ان التعمق والتفكير المنطقى فى السياسة لايزالان بالفى الصعوبة ، ويلزم فهم اعظم لأكبر قدر من حقائق الطبيعة البشرية يعرض النقص الذى طالما شاب المفهوم ، فقد ينتج ذلك فى النهاية الوصول الى أساس سليم للتفكير السياسى المنطقى يكون أكثر احاطة بجوانب المشكلة وإبعادها بدلا من الاستمرار فى التعلق بوجه امكانية الوقوف على حل اولى لجميع المشاكل السياسية من قوانين او مبادئ نهائية متسلطة وذلك اقصى ما تضمنته اخطاء المذهب العقلى فى التفكير السياسى .

### الراجعة السياسية :

مهد التحليل الذى قدمه ولاس للطبيعة البشرية الى ان يعتبر الدور الصحيح الذى تقوم به فى المجال السياسى ، وقد تم له ذلك بمراجعته وتحليله لمواقف بعض الفلاسفة والمفكرين ممن قامت بالدوافع والنزعات أساسا لبحثهم الاجتماعى . ويرى ولاس ان **المنشائية** تمثل اتجازا ضخما ، ولكنه فى الوقت نفسه كان يرى ضرورة اعادة تفسير علم النفس البنىائى الذى حاولت نفعية القرن التاسع

إنساني نتيجة لبحث عقلى يرتبط في الإنسان بالبحث عن الوسيلة لأرضاء غايته معينة ، وكل ما في الأمر أن الغاية أو القوة الاجتماعية التي وصفها بنشام بالمتعة قد تغير اسمها عند كونت فاصبحت **الحب** . وكما عبر كونت عن ذلك « فالضرورة لكي نحدد بدقة الموضوع الذي يشغله العقل والذي يشغله الجودان في تركيب الطبيعة البشرية ووظيفة المجتمع .. نعود الى تعزيز أن التعاطف « الحب » لا يد وان يكون النقطة المحورية في الموضوع .. أما الوضع الوحيد الذي من أجله يتكيف العقل باستمرار فالعقل لكي يصبح خادما للمشاركة الاجتماعية .. » (١٧) لقد فشلت الوضعية في أن تكسب لنفسها شيئا من الأثر الذي مارسه أو خلقتة البشائية ، والسبب هو طبيعة عقل كونت ذاته التي يصلها ولاس بانها لا وضعية بالمرة « فكونت عندما يتحدث عن التاريخ لا يستطيع المرء أن يتأكد ما اذا كانت قوانينه تميميات يستخلصها من حقائق مسجلة او انها قصايا تقوم على احتياجات اخلاقية افتراضية .. » (١٨)

وبمثل هذا الروح النقدي مغى ولاس يعيد تفسير مناهج سيكولوجية الجماهير كما حكمتها نظريات لود و باجت مركزا انتقاداته على مفهوم التقليد أو المحاكاة الذي اعتبر ملفوما محوريا في فلسفتيهما . ولقد تصور والتر باجت الإنسان كحيوان قطيعي ، وذهب الى أن الأنواع القطيعية لا يدمم بقاؤها الا لان أفرادها تقوم بالفعل بنسخه بطريقة مشابهة ، أي أن هناك غريزة تقليد عامة تميل لنسخ الأعمال ومحاكاتها . وبالتالي نفس الحكم باجت جاتيا من تحليله الاجتماعي على غريزة التقليد هذه وذلك على اعتبار أن « استعداد

السعادة سوا من للإنسان الذي تدوير ارادته في بيئة دولة منظمة تنظيميا جيدا هما ما جعلوا بوحيدة السعادة والخير الاجتماعي أمرا مقبولا . من التفسيرين ما كادوا يوحسدون المنصف والسعادة حتى جوبهوا بهوة منطقية لم ينجحوا في ملئها بين مبدأ اللذة السيكلوجي ومبدأ الخير مدر من السعادة لأثير مجموع كاساس للسلطيم الاجتماعي (١٩) ذلك أننا اذا قبلنا القضايا القائلة بأن السعادة هي المتعة وأن السعادة هي الخير الوحيد ، فإن مبدأ أكبر سعادة لأثير مجموع يثير بالضرورة سؤالاً عما اذا كان لنا أن نتوقع أن كل إنسان سوف يكون موجها في عمله الاجتماعي برفقته الجارفة في خير امراته ؟ وقد فشل بنشام في حل هذه المسألة حلا مرضيا ، ذلك أن اكتشافه المتعة باعتبارها الخير الإنساني الوحيد ، وايضا رغبته في نشر هذا الاكتشاف ظهرا له وكأنهما جانب من كشف أو منظور واحد . ومن هنا كان إيمانه باستحالة أن يقدم أحد على فعل ما دون أن يأخذ في اعتباره كمية السعادة التي تنتج من هذا الفعل والا لسوف يكون مثل هذا الشخص فبيا أو متوها .



صحيح أن وضعية كونت Certe كانت انكروت منذ البداية مبدأ بنشام القائل بأن الإنسان يفضل سعادته على غيره من الكائنات معتبرة أن الحقيقة الأساسية في الطبيعة البشرية هي ذلك القدر من الحب love الذي يستشعره الإنسان تجاه الآخرين . ولكن من وجهة نظر ولاس فإن كونت لا يكاد يختلف هنا من بنشام من حيث أن « العقلية » ذاتها تربط بينهما ، فهو مثل بنشام جعل كل فعل

Ibid. P. 106.

( ١١ )

Comte, A; Positive Philosophy (English Translation) 1975' Vol. I P. 11.

( ١٢ )

The Great Society (Op. Cit) P. 116.

( ١٣ )

الإنسان لأن يقلد ما امامه يعد اقوى جانب في طبيعته . . » (١٤)

وهكذا الحال ايضا بالنسبة الى تالود ، ففي تفسيره للفعل الاجتماعي من رأى أن « القوانين العامة التي تحكم التكرار التقليد هي بالنسبة الى علم الاجتماع كقوانين الوراثة بالنسبة الى البيولوجيا ، وقوانين الجاذبية لعلم الفلك ، وقوانين التغير لعلم الطبيعة » (١٥) ويرى ولاس أن الموقف برمته يرتبط ارتباطا وثيقا بقضيته الاساسية عن العلاقة بين النزعات الانسانية والبيئة . فوقوع الاحداث الخارجية كما وقعت على مدى فترة التطور الطويلة قد نيهت الى تلك الافعال التي كان من المحتمل أن تؤدي آنذاك الى حفظ النوع ، فاية فريزة معينة قد أصبحت تثار في ظروف بذاتها استجابة لثور بعينه . ولكن بدلا من أن يدرك باحت وتالود ذلك ، فقد مال كلاهما الى تبسيط المسألة بسيطا رائدا لا يقولهم أن الاستجابة لثور يثير الخوف مثلا قد تكون مشيرا ملائما لهذه الفريزة في المستجيب ، وإنما يقولهم أنه نزولا على وجود فريزة تقليد عامة فإن مرأى الجري يسبب الرغبة في الجري ، أو أن صوت الصياح يسبب الرغبة فيه .

وعلى هذا النحو فقد استطاع أن يقدم لنا موقفه الخاص من قضيتهم الاساسية بصدد الطرق التي يستجيب بها الإنسان غريزيا لوجود اقارنه . والواقع أنه لم يقف عند حد تساؤلهم من مدى اختلاف خصائص هذه الاستجابات ، شعورية كانت أو لا شعورية إذا ما أثير الإنسان بواسطة جماعته ، عنه مما لو أثير بفرد واحد أو أفراد ، ولكنه تجاوز ذلك الموقف الى بحث ما إذا كان الشعور أو الفعل الناتج من وجود عدد من الاقران في

مجال الاتصال المباشر لحواسنا مما ينتج كذلك بسبب هذه الاعداد الضخمة الذين نقرأ أو نسمع عنهم ولكنهم لا يثروننا الاشارة مباشرة . ويرد على ذلك مؤكدا أن العمل التعاوني الذي يمارسه الناس في المجتمع يرجع لا الى غرائز التقليد والمشاركة والإيحاء البسيطة الميكانيكية كما افترض ذلك الاجتماعيون الداروينيون ولكن الى التأثير الناتج في كل كائن من جراء علاقته بأقرانه الآخرين . وإذا كان بعض الاجتماعيين قد ذهبوا الى استحالة وجود عاطفة تتجاوز نطاق حواسنا ، معتمدين في ذلك على أن أبسط اشكال الحقائق هي تلك التي تأتي اليها مباشرة من خلال حواسنا كما هجر عن ذلك لسلبي ستيفن بقوله « إن يكون الناس اخلاقيون لمجرد الرغبة في منح أكبر سعادة لأكبر مجموع أمر مستحيل . . ولكن مايوشد الناس دائما هو علاقتهم الشخصية بالذاتة الضيقة التي يؤثرون فيها حقيقة » (١٦) فقد اعتقد ولاس أن مثل ذلك القول يتضمن خطأ مباهيا فيه : فصحيح أن الاثر الذي يأتي من خلال الحواس يكون أشد مغنا مما لو كان مصاحبا بالتخيل أو الذاكرة ، ولكن حتى هذه الحقيقة لم تمنع شعراء من امثال شيلر من أن يرسلوا قبلاتهم للعالم اجمع معبرين بذلك عن حب حقيقي حتى لاولئك الذين لا يدركون وجودهم الا بخيالهم .

وترجع أهمية هذه الملاحظة السابقة الى أنها تقوده الى تحديد موقفه من مشكلة السلام والحرب . ويعترف ولاس صراحة بأن حزب الحرب مازال يحتل مكانة لها نفوذها بغض مساندة كثير من الحجج التي تعتمد على فروض

Bagehot W.: Physics and Politics (Edition of 1906) P. 92.

(١٤)

Tarde, G; Laws of Imitation (English Trans.) by; Parsons p. 78.

(١٥)

Stephen, L; The English Utilitarians. Vol. II, P. 329.

(١٦)

الاجتماعي يتها كأفضل ما يكون من خلال كتابه « المجتمع العظيم » الذي اشرنا اليه من قبل وكذلك كتابه « تراثنا الاجتماعي » الذي ألفه في عام ١٩٢١ . فكلاهما كتب وهو في أوج نضجه العقلي ، كما أن الكتابين يدوران كلية حول النظرية الاجتماعية ومشاكل المجتمع الصناعي الحديث .

ولعل أحد الدروس الهائلة التي لقيتها الداروينية لجراهام ولاس ولماصريه من المفكرين السياسيين والاجتماعيين هو تأكيدها الزائد على التصور القديم للإنسان بوصفه حيوانا . فالإنسان سواء كان حيوانا سياسيا كما أصر على ذلك أرسطو ، أو أرقى الحيوانات ، كما نادى بذلك هيربرت سبينسر في العصر الفيكتوري ، لا يعدو أن يكون حيوانا أولا وأخيرا وليس كائنا عاقلا صرفا يعتمد اعتمادا كبيرا على عقله وفي كل الاوقات . ومن ثم فلا بد في المحل الاول أن توضع فرائزه وعواطفه وانفعالاته موضع الاعتبار ، وفي المحل الثاني أن يدرس بوصفه عضوا في الجماعة الإنسانية كلها .

ولقد كان ولاس دائم التأكيد على نظريته هذه للإنسان ، فهو قد ميز فيه بين قسمين: اولهما يتكون من كل ما يسمى الإنسان للحصول عليه دون ما يتعلمه من الآخرين ، بينما يشتمل ثانيهما على المعرفة والعقل والوسائل والعادات التي تعتبر في الاصل اكتسابا شخصيا للأفراد ، وينتقل من جيل لآخر بواسطة عمليات التعلم والتعليم الاجتماعية ، وهو ما يطلق عليه لفظ التراث الاجتماعي Social Heritage الذي

يختلف في مداه ومن حيث درجة الاعتماد عليه في الإنسان عنه في سائر الحيوانات الأخرى ، ذلك أنه في أثناء تطور الإنسان بالذات امتزجت كثير من التغيرات البيولوجية بناحية الاكتساب

وتعميمات بيولوجية وسيكولوجية ، وكلها تؤكد أن الحرب هي قانون العالم المتحضر مثلما هي قانون العالم غير المتحضر . ويعني هذا ضمن ما يعنيه أن لا سبيل إذن للتحكيم في المنازعات سوى القتال . ولكن إذا أدركنا أن الأفراد قد أصبحوا اليوم يطون مشاكلهم من طريق المحاكم بدلا من اللجوء إلى المبارزة كما كان الحال قديما ، نبين أنه لا يقوم شيء يحول دون أن تتبع الأمم الأسلوب نفسه . وحتى إذا قيل أن الناس لم يلجأوا إلى فاعات المحاكم إلا مضطرين تحت ضغط القوة فإن هذه القوة ذاتها لم تنتج إلا من آلاف القرارات الحرة التي شارك الناس في صنعها .

أما القول بأن الحرب ضرورية وأن السلام أمر مستحيل من الناحية السيكلوجية فهو بدوره قول يتضمن تقديرا مبالغيا فيه . أنه قيمة ذلك الاتجاه الأيديولوجي الذي يجد أساسه في النزعات والحقائق السيكلوجية التي تقود إلى الحرب ، والتي غلبتها مسلمات أنبياء القومية ودعاتها من أمثال مازيني وبسمارك القائلة بأن الدولة لا يمكن أن تزدهر إلا إذا كانت مركبة من أفراد متجانسين . وإذا فیلزم البحث من أساس آخر جديد يحل محل هذا الأساس فيصبح الوعي بالانفاس والتعدد القومي بدلا من فكرة التجانس العقلي والذي التي كانت مسيطرة على عقول السياسيين في منتصف القرن التاسع عشر . ففي ضوء هذه النظرة الجديدة سيكون في المستطاع الاقتراب من مشكلة الحرب والسلام بمنظور مغاير (١٧) .

• • •

### التفكير الاجتماعي :

كما أن كتاب الطيبة البشرية في السياسة كان أفضل مدخل لتناول تفكير ولاس السياسي ، فإن الوقوف على معالم تفكيره

والصراع : أو اثرا من آثار مرحلة تصادفة اضطر فيها الإنسان إليها في إحدى مراحل تطوره .

عند ولاس اذن صورتان ، أو بالأصح مستويان من السلوك : أحدهما السلوك الطبيعي ( الغريزي ) الموروث بيولوجيا ، وهذا لم يكن كافيا وحده لتحقيق وجود الإنسان المتحضر حتى ظهر المستوى الثاني من السلوك المتوارث اجتماعيا . وفي هذا الأخير تدخل المجهود الذهني والعقلي بدرجة ملحوظة . وتقوم المشكلة الأساسية في القدر المطلوب من التوافق بين التراث الاجتماعي من ناحية ، والطبيعة البشرية التي لا توجد في أية فترة من فترات حياة الإنسان وجودا حقيقيا من ناحية ثانية ، كي يعمل بطريقة متسقة تزيد من تأثير العمل الاجتماعي التعاوني وتوجيهه . ومن هنا فقد كان من الضروري - في رايه - القيام بمراجعة النظام الاجتماعي والبحث في طبيعته طالما ان قدرته على القيام بوظيفتي توجيه التحول الاجتماعي وتنظيم التعاون الاجتماعي تتحدد كثيرا في ضوء هذه الطبيعة وبناؤها .



### نقد الدولة

منذ أن نادى أفلاطون بأن العدالة ليست حكم الاقوى ، أخذ الناس يصعدون حكمهم على الدولة بناء على حكمة الأهداف التي تعمل على صونها وحمايتها . ويمكن القول بأن الدول الصناعية أثناء القرن التاسع عشر قد تبنت وسيلتين هما: أولا الدولة الديمقراطية التي تقوم على الاقتناع بحكم الاغلبية وأساليب العمل البرلماني ، وثانيا تراكم رأس المال في المؤسسات والاتحادات والتعاونيات . ولكن

هذه ، بل وأصبح الإنسان - وخاصة بعلماء ظهرت اللغة المتعارف عليها - يعتمد بصورة متزايدة على تراثه الاجتماعي الى درجة يصعب ولاس باننا قد أصبحنا « طفليين بيولوجيا على تراثنا الاجتماعي » ( ١٨ ) .

ولقد كانت الدارونية تؤكد مفهوما أساسيا لعملية التحول الاجتماعي والعوامل التي تكيف هذا التحول وتؤثر فيه ففسرت التطور الاجتماعي في ضوء مبادئ الوراثة والانتخاب الطبيعي مؤكدة بذلك أهمية الحرب والصراع كمعامل رئيسية وسائدة .

ولكن في الوقت الذي سار بعض المفكرين ( باجت مثلا ) بالاتجاه البيولوجي بالمفهوم الداروني الى اقصى مدهاء فقد استطاع ولاس تجاوز هذا الموقف عندما تحدثت نظريته الى الإنسان كحيوان بنائي مدفوع بغريزة متوارثة الى أن يعيش مع اقاربه . وصحيح ان باجت حاول اقامة نوع من المصالحة أو التوفيق compromise بين الصراع والتعاون ، فذهب في ضوء مبدئه الأساسي القائل بأن السياسة مسألة زمان كما أنها مسألة مكان الى القول بأن التعاون الذي نلسمه في المجتمع الحديث ليس سوى نتاج للصراع الدامي الذي كان في الماضي ، كما ان هذا التعاون بين أعضاء المجتمع ، ولئن كان بمثابة الأساس للحضارة الإنسانية فهو لم يحدث الا من خلال سلسلة طويلة من الصراعات المستمرة . ولكن من الواضح أن هذا الموقف لا يعنى سوى أنه وضع مبدأ الصراع في المقدمة وتجاهل بذلك الحقيقة التي اكدها ولاس وهي أن الإنسان بوصفه حيوانا قضيي قد ورت ضمن ماورث بضعة غرائز معينة تدفعه الى صور طبيعية من تعاون الجماعة . فكانه قد اعتبر بذلك التعاون غريزة طبيعية حقيقية في الإنسان وليست مظهرا عرضيا مصاحبا للتنافس



على اصغر وحدة صناعية وهو ما يعتبر في الواقع اهم ما يميز المذهب النقابي في شكله النموذجي .

الدولة اذن ايا ماكانت وظيفتها لا تعدو ان تكون اعظم التجميعات او المؤسسات في المجتمع ، وبالتالي فليس ثم ما يمنع اطلاقا من اعتبارها جزءا من الجهاز الادارى يمكن الفؤء بمجرد ابتكار جهاز يفوقه ويفضله . والواقع أنه اذا صح هذا التشخيص الذى تسوقه النقابية لطبيعة الدولة ووظيفتها فان نتيجته الحتمية هي سقوط ادعائها للسيادة على الارض ، وتحطيم الحجج التى طالما استخدمها الهيطيون للبرهنة على وجود شخصية للدولة فوق شخصيات الافراد الذين يكونونها وتملو عليها . فالى اى مدى يمكن اذن قبول هذا التصور وتحطيم الدولة التقليدية القائمة التى تبناها الجميع تقريبا ؟

ان المجتمع الصناعى الحديث يقتضى تنظيما اداريا وفنيا بالغ الدقة والإحكام . ومن المسلم به أن الدولة تمارس اليوم نشاطا اقتصاديا متصلا ومتزايدا . والملاحظ أن هذا النشاط يطلقب نشاطالدولة المتسلطة والدولة الديمقراطية مسواه بسواه ، ذلك على الرغم من ان المبادئ التركيبية مختلفة في كل منهما، فهل يكون هذا الاختلاف حيويما كما يبدو ؟

ان اى شكل للتسلط أو الطغيان يسمى الى تبرير وجوده عن طريق واحد من سبل ثلاثة فهو اما ان يدعى قيامه بموجب حق الهى، أو ان يدعى الحكم لصالح الحكوميين بموجب ارادتهم الحقيقية ، أو ان يدعى تمتعه بموافقة هؤلاء العلنة أو المضمرة . واذا كانت أحداث التاريخ قد البتت زيف الادعاء الاول فيتبقى

على حين تبين ان الديموقراطية تضمنت تشكيل الاحزاب القومية والتخصص واحتراف العمل السياسى بكل ما ينطوى عليه هذا من اصطراط ومساوئ ، فقد أدى اتحاد الراسماليين في شركات مساهمة الى التوريت وتراكم الملكية تراكما جامدا في يد طبقة واحدة . ونتيجة لتعثر كل من الوسيلتين بدات في انحاء كثيرة من العالم حركة نشطة تجمعت فيها بالتدرج الطبقة الكادحة الواعية ومن تعاطف معها من المثقفين والحرفيين ، متحولين جميعا الى صورة من صور الاشتراكية النقابية أو الوظيفية ، بهدف خلق مجتمع مهنى كأداة لاختضاع كل من الديموقراطية والرأسمالية على السواء . وكان طبيعيا ان يصاحب ذلك تغيير اساسى في النظرية الاجتماعية . وقد تساءل ولاس عما اذا كان خلق مثل هذا المجتمع المهنى ، وتدمير - او على الاقل - أعضاف الديموقراطية الاقليمية بصورة خطيرة مما يساعد على ايجاد النمط الطيب للمعيشة .

ولعل أبرز ما يميز به التنظيم النقابى للمجتمع بصفة عناصر هي أولا الاصرار على مايسمى ( إدارة المنتجين ) ، فالعمال بوصفهم منتجين يجب ان يتولوا ، لا الادارة في المجال الاقتصادى والصناعى فحسب ، ولكن في المجال السياسى كذلك . وثانيا العداء الصريح للدولة باعتبارها نظاما بروجازيا . فالدولة ليست اداة للاستغلال الراسمالي للمجتمع كما هي الآن فحسب، بل انها بطبيعتها الذاتية ستظل طبقة وسطى في مجتمع الغد ، كما انها باعتبارها تنظيما مركزيا أميل الى الروتين وينقصها الخيال والمبادأة ، على حين تؤدي ادارة المنتجين الى حريةالعمال وكفايةالصناعة . وثالثا ميل واضح الى اقامة التنظيم الاجتماعى

لقد تتبع ولاس هذه الاتجاهات جميعها ببراعة ملحوظة في كتابيه « المجتمع العظيم » و « ثرائنا الاجتماعي » وأكد أنها ترتبط جدياً بالعديد من المسائل ذات الطبيعة الجدلية العالية كمسألة العلاقة بين الحكومة المركزية والتنظيمات النقابية . وكما أنها تثير مسألة تحديد مناطق السلطة للمستهلكين والمنتجين كل منهما بالنسبة إلى الآخر في كل من السياسة والصناعة فهي تثير بالدرجة نفسها مسألة ما إذا كان ضرورياً - بداهة - لاي مجتمع على هذا النسق أن يحتفظ بشكل من أشكال السلطة المركزية يحمل ولو بعض الشبه بالدولة الموجودة .

لقد كان ولاس يرى - وهو يتفق في ذلك مع النقابية - أن الدولة قد نمت إلى حد كبير لتمثل أو تعبر عن إرادات الأفراد تعبيراً صحيحاً ، وأن القوى التي تعمل في المجتمع قد أصبحت شديدة الإسراع وبناء الحكومة شديد التقيد والعوامل التي تحدد الحوادث متشابهة لدرجة أن أصبح الناس إبداعاً يكونون عن حكمها ، والواقع أنه في ضوء هذا يسهل فهم ما يبدو في بعض آرائه من تعاطف مع النقابية . فلقد كان يعتقد أنه إذا أريد انعاش ثقة الناس في العمل الاجتماعي فلا بد من إعادة توزيع وظائف الدولة ، بمعنى أن تنهى للفرد إمكانية التحاقه بالقوى التنفيذية التي تهتم بكل من الإنتاج والإدارة ، وإذا كان قد انتهى صراحة إلى أن الاشتراكية النقابية ليست قادرة بلأتمها - الآن على الأقل - على أن تكون أساساً كافياً لإرادة التنظيم في المجتمع العظيم (١٩) فإن هذا الوضع بلأته يستوجب - في رأيه - القيام بتعطيل جاء وتمتد آثاره

إذن الإدماعان الإخسران المتضمنان بصورة أو بأخرى موافقة الحكوميين . ولكن ولاس يلاحظ أنهما يقومان على المبدأ نفسه الذي تبرر به الدولة الديوقراطية أيضاً وجودها وأن كان الخلاف الأساسي هو أن أية نظرية للدولة الديوقراطية سوف تبقى عقيمة إن لم تتضمن اعترافاً صريحاً بالحقوق السياسية الفعلية ويحق أعضاء الدولة في ترجمة هذه الحقوق في عمل تعاوني شامل . ومع أنه قد يبدو أن التنظيم المهني أقدر على تحقيق ذلك من حيث أنه ينظر إلى الأفراد على أنهم متباينين مؤهلين لسبل مختلفة من العيش وليس كقوائم متوحدة بنموذج معين وهذا في ذاته مسألة حيوية ، ومن حيث أن الميزة الكبرى للدولة هي تأكيدها للاختلافات أكثر منه للتشابه بين الأفراد ، إلا أن التمعن في شكل التنظيم الاجتماعي القائم على المبدأ الوظيفي يكشف بدوره عن وجود عناصر معوقة تشترك فيها أنواع المهن المختلفة . فالمعقل المهني يبدو - من ناحية - عقلاً محافظاً ، وقد يمثل هذا عقبة أمام ما يتطلبه الإنتاج الضخم من تغيير وتطوير . ومن الناحية الأخرى ، فإذا كانت عملية إدارة المصانع أو التجارة تعتمد على الانتخابات في دوائر انتخابية تشتمل على كل الصناعات ، فالأرجح أن هذه الانتخابات سوف تصبح بدورها مسألة مهارة متخصصة ، بل إن شيئاً لن يحول دون أن تحاول النقابية احتكار الإنتاج في صناعات معينة لخدمة أفرادها وفي هذا ما فيه من تهديد بانقلاب الأمور إلى فوضى مهنية قد تفوق الفرص أمامها لنهب المجتمع فرص الخدموم الرأسمالي نظراً لكمال احتكارهم للانتاج .

اتساعا وتوافقا والظروف المعاصرة للمجتمع العظيم .

وقد كانت الماركسية في العقود الاخيرة من القرن الماضي تمثل أملا للكثيرين يطولون به على سعادتهم وتحطيم سجنهم القاتل تحت سيطرة القوى الرأسمالية . ومع انه يمكن القول بأن ذلك كان بمثابة اعتقاد عام شارك فيه الجميع ، فان ولاس على النقيض من ذلك قد شك في أنه تحقق شيء من كل هذا ، فالفرد مازال مضطرا لبيع عمله الرأسمالي الذي يمتلك وسائل الإنتاج . بل ان التجربة ذاتها لكثير من الدول في أرجاء كثيرة من العالم منذ أواخر القرن الماضي وبدايات القرن العشرين قد سلوت في اتجاه مختلف عن الفرضية الماركسية القائلة بتهيئة الظروف الموضوعية للإطاحة بالنظام الرأسمالي عن طريق الثورة الحتمية لطبقة البروليتاريا نتيجة للتناقض الاساسي الذي قالت الماركسية بوجوده في قلب المجتمع الرأسمالي .

والواقع ان ولاس ، وهو أحد الفايين الاربعة الكبار ، كان امينا للضايعة مع النظرة الفايية التي رفضت صراحة الموقف الماركسي في الصراع الطبقي ، ونحبت بدلا من ذلك الى بني وجهة نظر تثق بعملية النمو الطبيعي البطيئة في التمهيد للتحول الاجتماعي ، وذلك عن طريق نشر الاشتراكية بشكل تدريجي بواسطة الإصلاحات والتأميمات ، واخضاع المصانع والمؤسسات للمجالس البلدية كيما تتحول الدولة الى دولة خدمات عامة . واذا اعتبر ان الديو قراطية المحدودة لابد وان تكون الخطوة الضرورية نحو الحياة الأفضل فان هذا لا يكتمل الا بتدخل الدولة في المجال الاقتصادي على وجه الخصوص ، فالاشتراكية في النهاية

تشتمل كل التنظيمات الادابية التي يمكن للعمل التعاوني أن يتم من خلالها ، وبشرط الا يكتفى فيه بمجرد تصنيف أشكال التعاون الثنائي الذي يقوم حاليا ، وانما يجب أن يذهب أبعد من تصور حكم الغالبية البسيطة وحقوق المهنيين واصحاب الملكية الشرعية . وعلينا في النهاية ان نختار بين ان نعيش في نطاق ضيق ، أو ان ندفع ثمن مزايا العيش في المجال الواسع قلقلنا مستمرا ، بل ان الجهود في سبيل اختراع تنظيم ارادي أفضل مما هو موجود حاليا ستظل دائما شيئا يستحق ان يبذل من أجله كل عناء ، فذلك بالتأكيد أكثر فعالية من مجرد الاعتماد على أي مبدأ أوحده سواء كان مبدأ التمثيل أو الملكية أو المهنية .



### التصور الاشتراكي للملكية :

يكشف تحليل ولاس للمجتمع الرأسمالي من اعتقاده بصعوبة حدوث تغيير حقيقي في هذا المجتمع طالما ظل التناقض في أسلوب الإنتاج الرأسمالي قائما بين المسحة الاجتماعية للإنتاج -- من حيث ان العمال في مجموعهم يقومون به -- وبين صورة الملكية الخاصة للادوات هذا الإنتاج .

ومن الناحية الأخرى فلهذه قد وضع لنا الآن من خلال تحليله لبعض التصورات والاتجاهات الاشتراكية السائدة ان الاشتراكية لا تقوم عنده على مسلمة أو أشياء نهائية ، ولكنها تقبل حقيقة ان المجتمعات تتحول وتغير ، ومن ثم يستحيل على نظرية اشتراكية مؤسسة على ظروف ماضية ان تبقى دون ما تغيير أو تحويل ، وهكذا انتهى الى ان المفاهيم الاشتراكية تحتاج الى نظرة جديدة لتكون أكثر

هي « حركة نحو المساواة الاقتصادية لتحقيق  
عن طريق الديمقراطية » (٢٠)

وليس من شك في أن الملكية هي حجر  
الزاوية في النظام الاجتماعي ، ولا يستطيع أي  
من أنظمة الحكم أن يترك موضوعها من غير  
تحديد لماله وبيان لطبيعة دورها في المجتمع .  
وقد اعتقد البنشاميون في إمكان تحسين مقدرات  
الإنسان من طريق إصلاح النظم الاجتماعية  
وشاركهم في ذلك الفايون بوجه عام . ولكن  
بالنسبة إلى ولاس فقد كانت المسألة تنطوي  
على مشكلة من نوع معين تقوم في الوسيلة  
ذاتها لتحقيق هذا الإصلاح ، فعلى حين أراد  
البنشاميون ترك علاقات الملكية كما هو فقد  
رفض ولاس ذلك صراحة ، وهدف بدلاً من  
ذلك إلى تغيير شكل هذه العلاقات ، الأمر  
الذي كان يقبله باستمرار شك المتزايد في  
إمكانية التعاون مع الرأسمالية ، خاصة وقد  
أثبتت الأحداث والتضمرات ، بعد الثورة  
الصناعية ، أنه لا النظرية التي سادت خلال  
العصور الوسطى من طبيعة الثروة ، ولا نظرية  
فولك في الملكية أو التفسيرات التي خرجها  
المفكرون منها كانت قادرة على الصمود . فلذا  
أضفنا إلى ذلك حقيقة أنه مع تزايد اشتداد  
هول الطبقات العاملة ونمو الاتجاه الاشتراكي ،  
كان يزيد الجبل كذلك إلى مناقشة المسألة لكن  
فهم الدافع الحقيقي لمحاولة ولاس التصدي  
لإسئولية تصوير علاقات الملكية في الاشتراكية .  
كيف إذن نظر ولاس إلى الملكية ومن خلال  
أية حدود ؟

فظالما أن هناك تسليم بوجود هذه الغريزة  
فلا يجدر أن نسلّم بفائدة وجود نوع من الحوافز  
لدى الأفراد يتمشى وإياها . ولذا فتصبح  
الملكية الخاصة حقاً لهم ، وإن كان وجود هذا  
الحق لا يعنى أن يكون وسيلة لاستغلال المجتمع  
أو مسائدة النظام الرأسمالي وتقويته . والواقع  
أن ولاس يؤكد هنا الطابع الاجتماعي الذي  
يصبغه على هذا الحق . فالملكية الخاصة لها  
وظيفة اجتماعية ويجب أن تساهم مساهمة  
فعالة في بناء المجتمع الاشتراكي المنشود وفي  
تطويره ، ومن ثم فيجوز وجودها طالما كانت  
مرتبطة ببجهد الأفراد وتنتج عملهم ، بل إنها  
تتفق والفعل حين تكون حاصل الوظيفة .  
وإن كان من المهم - وذلك من الناحية الأخرى -  
القول بأن ولاس كان أبعد ما يكون عن أن يطلق  
حق الأفراد في الملكية كوسيلة للإشباع الذاتي  
إلى أقصى مداه ، أو أنه أراد تقسيم الملكية  
جميعها بالتساوي بين الأفراد ، فالواقع أن  
هذا الحق مثله مثل حق الحرية ليس مطلقاً ،  
ولكن يستلزم الأمر وجود نوع من التوازن بين  
الفرد والمجتمع ، فلا يطفى الفرد وسيطر  
فئة قليلة على مقدرات المجتمع ، ولا أن يسيطر  
المجتمع على نوازع الفرد الإنسانية فيهدر  
كرامته ويحوّل ذاتيته ، فالملكية هنا هي ملكية  
غير مستقلة ، إن صح التعبير ، وفصلها بوظيفة  
اجتماعية تسهم في تحقيق الصلحة العامة .

• • •

#### الآلة الديمقراطية للصناعة :

بالنظر إلى معنى الاشتراكية عند ولاس  
باعتبارها تخصيص إنتاجية الدولة لرفاء  
بالحقوق الطبيعية للإنسان فقد اعتبر أن كفالة

ان الحقيقة المجردة بأن هناك غريزة  
للملك قد دفعت ولاس إلى موقف واضح .

نجحت الديمقراطية الصناعية في ان توفر للعامل حرية حقيقية أم مزايا العواجز تقوم بينه وبين ذلك ، فيظل بالتالي مجرد أداة او وسيلة لهدف أبعد كما هو الحال تماما في النظام الرأسمالي ؟ .

وكمبدأ أساسى مسيطر فقد تمت الديمقراطية الصناعية كل ما يقصد بكلمات « علاقات العمل الطيبة » . ولكن اعلان هذا المبدأ لم يمنع من السقوط في الوضع نفسه الذى تردت فيه الصناعة الرأسمالية من حيث الانسياق وراء الرغبة الجارفة في التفوق الانتاجى فتكررت نتيجة لذلك الكثير من المشاكل والأخطاء التى يعيشها النظام الرأسمالى وهو يسعى الى الغاية ذاتها .

ان خضوع العملية الصناعية لنظام ادارى متسلط يقوم على مبدأ الإدارة العامة مما يهيىء السبيل الى سيطرة كبار رجال الإدارة ، والاغلب هنا ان يتحول العامل الى وسيلة فحسب ، وليس الى غاية في ذاته . كما أن هذا الوضع يلقى ولا شك بمباهوظية التفكير على عقول معينة مما توارى معه قدرات الآخرين وامكاناتهم ، وكله يؤدي الى التقليل من شعور الأفراد بحرياتهم التى يعتبرها ولاس شرطا جوهريا لازما للسعادة . واذا كانت الرأسمالية قد نجحت الى حد ملحوظ في امتصاص التناقض بينها وبين الطبقة العاملة لخدمة اغراضها ومصالحها فينبى على النظام الاشتراكي أن ينجح في الإبقاء على جوهر المبادئ الأصلية التى بشرت الماركسية بها ، وهى تؤكد وجود الفرد وتعالى من قيمته . وحين ندرك الفائدة التى يمكن ان نجنبها من وراء حقيقة أن الانسان الذى يناسب العمل الممين الذى يؤديه سوف ينتج فيه أكثر بكثير من

الوصول الى هذه الغاية من أجل ان ينتج المجتمع العظيم في توفير أكبر قدر ممكن من السعادة لأفراده ، أبرز مشكلات المجتمع الصناعى .

ولقد كان التصور الاشتراكي يستهدف أساسا - على الأقل - في صورته الأصلية - إزالة التناقض بين الطابع الاجتماعى لعملية الانتاج والطابع الفردى للكية الثروة ، وذلك بتملك المجتمع من طريق الدولة لادوات الانتاج . ولكن ما لا حظته ولاس أن مشكلة إدارة هذا الانتاج قد أصبحت أكثر تعقيدا ، كما ان الوسيلة التى يمكن بواسطتها كفاية سعادة العاملين قد أصبحت هامة للغاية بعد ماصارت العنصر الذى لا يكفل فقط استمرار نجاح هذا الانتاج وتقدمه ، بل وتجنب المجتمع العظيم كل ما قد يمتري علاقته من مظاهر التوتر والصدام . فهناك إذن علاقة وثيقة بين شكل الصناعة الحديثة وبين الهدف النهائى لهذا الشكل وتقصد به انتاج السعادة لمجموع العاملين .

ان وظيفة الدولة الاشتراكية هي أن تهيىء لكل أعضائها ، بصرف النظر عن طبقته الاجتماعية، فرصة متساوية لتنمية شخصياتهم كما أن مصلحتها في النظام الصناعى هي حماية كل من المنتج والمستهلك على حد سواء . وذلك على اعتبار أن النظام الصناعى ينبى ان يستهدف الوفاء بمبادئ العدالة فيوفر للعاملين حياة لائقة مطمئنة ، واحوالا معقولة وفرصا كاملة للمشاركة في تقرير الاحوال . فهل نجح التخطيط الاشتراكي للصناعة في تأكيد هذه العلاقة الحيوية بين المجتمع العظيم والسعادة الإنسانية ؟ واذا كان العامل في ظل النظام الرأسمالى قد عجز عن الاهتمام الى ذاته تحت سيطرة الجهاز الانتاجى القائم فهل

اثنين هما **أولاً** فشل الأفراد والأمم في استخدام الاختراعات والاكتشافات من أجل الخير الاجتماعي . **وثانياً** النمو غير المتسق للعلم المتخصص ، إذ ظل العلماء يرفضون باستمرار قبول مسئولية النتائج الاجتماعية لأعمالهم ، وكثيراً ما كشف تاريخ الحضارة عن أن العلم لا يستخدم فقط كقوة بناءة ، ولكنه قد يكون شديد التدمير كذلك ، إلا إذا ارشد بفلسفة اجتماعية سليمة واصطبغ بلامع اجتماعية وأخلاقية سامية .



#### الأخلاق السياسية :

**كان من الطبيعي أن تؤثر الاتجاهات الجديدة التي أشرنا إليها من قبل والتي أخذت تغير علم السياسة في مجريات الأمور بوضوحها هي أيضاً قوى سياسية جديدة .** ويرى ولاس أن خطوة أساسية التقدم تقوم في محاولة فهم أبعاد هذا التأثير ونتائجه ، خاصة في ارتباطاتها الأخلاقية السياسية وذلك التصورات والمفاهيم التي تمثل مبادئ وقيم السلوك السياسي . ووسيلته إلى ذلكلقاء الضوء على العلاقة بين العملية ذاتها التي يشكل بها السياسي آراءه وأهدافه ، وتلك التي يؤثر بواسطتها في آراء الآخرين وأهدافهم ، علماً أن هذه العلاقة تمثل عنده أهم المشكلات الخاصة بالسلوك السياسي .

ولقد كان الديموقراطيون الأول ينظرون باستمرار إلى التفكير المنطقي على أنه طريقة عمل العقل الضرورية عندما يواجه مشاكل تهدد مصالحه ، ومن ثم افترضوا أن المواطنين

الإنسان يكون غير مناسب لعمله سواء بالمزاج أو بالتدريب أو بكليةما مما ، فسوف يكون ذلك خطوة أساسية لزيادة التمتع بالعمل الصناعي الحديث خاصة إذا تهيمت لأظهاره سياسات رفيعة تتضمن قسراً أكبر من التوافق بين مناهج العمل والنموذج الإنساني العام ، وتنبنى على فهم أعمق لطبيعة التعاون الاجتماعي الذي يخلقه الاقتصاد المادي من ناحية ، والحب الأكثر إيجابية وتدفعنا للعمل الذي يقوم به الإنسان من ناحية ثانية .



#### امكانيات التقدم :

لا يكتفى ولاس بمجرد لتفخيص مشاكل المجتمع العظيم أو تقرير أن الوضع قد أوشك على أن « يخرج من يديه » ، ولكنه يعرض تصوراتاً إيجابية لقومات التقدم وأمكانياته اعتقد أنه يساعد على إقامة شكل مرضي للتنظيم الاجتماعي . ولقد اعتقد ولاس أن الفطسح التهديدات لسلطة المجتمع وتماسكه هي تلك النزعات التي أصبح يمارسها الكثيرون من الراسخين ممن يوجهون قوى اجتماعية لها اعتبارها دون أن يحاولوا صياغة أي هدف اجتماعي . وعلى حد تعبيره هو نفسه « أنه تأكد لنا جميعاً في عام ١٩٣٢ أن حكم رجال الدولة والإداريين قد فشل في حماية حضارتنا الحديثة من الفوضى السياسي والارتباك الاقتصادي والتهديد بحرب مميتة أشد بشاعة من تلك التي شهدتها البشرية في عام ١٩١٤ » (٢٧)

وترجع خيبة الأمل في رأيه إلى عاملين

للحقائق الفكرية والعاطفية في طبيعة الانسان ما زال يتطلب قدرا زائدا من التفكير والملاحظة المنتظمين ، فمن الممكن التظلم على هذه الصعوبة ولو جزئيا بالعمل على نشر فكرة العلم الواعية - بالمعنى السابق - لتصوغ عقول وأرادات الآخرين . فعتدلد سوف يحل مفهوم الانسجام بين الفكر والانفعال في اعمق مناطق وعينا الاخلاقي ، ولن يكون السياسي قادرا على السيطرة على نزعات نفسه التي يدرك طبيعتها فحسب ، بل وسيكون بوسعه ايضا ان يفترض في مستمعيه فهما لأهدافه ، ويمثل هذا المجهود العقلي الفتح يصبح الانسان خادما للطبيعة ، وسيدا لها في وقت واحد .

### القومية والمالية :

كيف يمكن ان تؤثر هذه المعرفة الجديدة باليول والاتجاهات في العلاقات بين الدول والإجناس المختلفة ، والى ذلك بالتالى في امكانات التفاهم والتعاون الدوليين ؟

لقد أصبح المجتمع الدولي يضم عددا متزايدا من اعضاء الاسرة الانسانية ، وازاء هذا الوضع فقد تساطل ولاس عما اذا كان هذا الترابط بين الدول سيستمر في الشعور أو في الشكل الدستوري ، أم ان هناك من العوامل ما يؤدي الى تحديد المجال الجغرافي أو العنصري للتضامن السياسي الفعال ؟ ان اول ما يطرأ على الذهن بصدد هذه المسألة هو تصور أرسطو القديم لها ، فقد ذكر أرسطو ان الجماعة التي يصل عدد افرادها الى مائة ألف نسمة لا تكون دولة مثملا في ذلك الجماعة التي لايزيد عدد افرادها على عشرة آلاف شخص ، فالقيام الدولة يجب ان يكون « مرثيا ككل » بعين واحدة . واقام حجته في ذلك على اساس من الحقائق التي يمكن قياسها من حواس الانسان والذاكرة البشرية .

في ظل الديمقراطية سوف يوجههم التفكير المنطقي بالضرورة عندما يستخدمون اصواتهم . ولكن هذا الافتراض لم يعد هناك ما يبرر التمسك به ، ذلك ان قدرة المرشح على التفكير المنطقي سرعان ما تتعرض مع تعمقه التجربة السياسية لنوع من التدريب الذي يباعد بينه وبين التقاليد الاخلاقية ، فهو سيبدرك ان النجاح في السيطرة على القوى السياسية انما يتوقف على مهارته في ان يقدر العوامل المشتركة في الطبيعة البشرية ، كما يتضح لديه انه لا يعتمد في التأثير في مستمعيه على عملية التفكير المنطقي التي قد يصل هو بها الى آرائه ، وانما من خلال نظرة أكثر واقعية تمتبرهم مخلوقات لا عقلية بحتة مكونة من مشاعر واحاسيس وعواطف وانفعالات يثمن عليه ان يفهمها ويسيطر عليها : ان الانسان في الديمقراطية المعاصرة قد أصبح في حاجة الى مزيد من المعرفة بذاته وما يقوم فيها من نزعات . ومع انه لا يعتقد في كفاية هذا وحده ليترك اكثرا لها فاعليتها ، لان المعرفة بالذات ليس من المتوقع ان تنمو بالسرعة التي ينمو بها الفن السياسي في السيطرة على الشريعة ، فيكون الواجب اذن العمل على زيادة فعاليته باعتناق متعدد ومقصود لمفاهيم فكرية واخلاقية جديدة تهيم لإيجاد تصور أكثر انسجاما بين العقل والهوى ، او بين الفكر والنزعة في الدوافع السياسية . ويرى ولاس ان فكرة العلم Science الواعية في مقدرورها ان تتيح لنا ذلك ولكن شرط ان تتجاوز تلك المعارضة القديمة بين العقل والعاطفة ، او ان العقل هو ضد الشعور ، فمصدر قوة فكر العلم كان دائما انها تمس مشاعر الناس وتستمد قوة دافعة للفكر من انفعالات الاحترام وحب الاستطلاع والامل الا محدود .

واذا كنا نعلم ان هذا « التعلم » المتعدد

الإنسان أن يتقلب على التعصب الأعمى لإنشاء الأمة الواحدة ، وإن يتجه بأفكاره إلى إنشاء البشر جميعا . فهل يستطيع الإنسان حقيقة أن يكتسب بالتعلم عاطفة سياسية تقوم على ادراك التفاير في الافراد وليس على تماثلهم ، فيتعلم بالتالي التفكير في الافراد المختلفين الدين يكونون الجنس البشرى بأكمله ؟ هل في مقدورنا ان نفعل ما قاله عنه مازينى أنه مستحيل ؟ وهل في استطاعة الفرد ان يحب تلك المئات من الملايين التي لا يراها أو يدرك وجودها الا بفكره وخياله ؟

ان احدا لا يتوقع الآن ان يتكون اتحاد من الكرة الارضية كلها ، او يتبنأ بفتة بأن هذا سيتم في النهاية . ومع ذلك فان اعتقاد ولاس بأن مجرد الشعور بوجود هدف مشترك للجنس البشرى ، او حتى الاعتراف بأن مثل هذا الهدف ممكن ، سيؤدى الى تغيير معالم السياسة العالمية فوراً . وقد قيل ان القانون الدولى يعتبر اساسا كافيا للتعاون الدولى ، ولكن الملاحظ ان هذا القانون لم يحل عمليا دون وقوع كل ما يتعرض له العالم من كوارث وحروب . ومن هنا فاذا اريد له ان يكون اداة مرشدة للسياسة العالمية ، فيلزم أن يقوم على استقراء صحيح للخبرات والتجارب الانسانية مما يستلزم اخضاع فكرة القانون ذاتها لمزيد من التحليل .

ومن جهة اخرى فان المسألة الاقتصادية تلعب دورا رئيسيا كذلك . وكما يرى فنان الأمة التي يكون افرادها اقرب فيما بينهم للمساواة الاقتصادية ، تكون أكثر صلاحية لتحمل مسؤولية التعاون الدولى من الأمة

ولكن هذا الأساس من الواضح انه لم يعد ممكنا قبوله . واذا افترضنا من لم ان الدولة يمكن أن تكون أكبر من مرمى بصر الانسان افلا تكون بذلك قد تركنا جانبا مقياس ارسطو الحسى ، وأصبح بمقدورنا التقلب على مجرد المشكلة الميكانيكية البحتة في أن تخضع الكرة الارضية كلها لحكومة فعالة ؟ واذا كان قيام مثل هذه الحكومة العالمية مستحيلا ، افلا تكون استحالتها راجعة لا إلى حدود حواسنا وسواعدنا ولكن الى حدود قوى تماثلنا وخيالنا ؟ (٣٢)

على هذا النحو واجه ولاس فكرة القومية التي قامت بدور فائق في نمو الزمى السياسى بأوروبا اثناء القرن التاسع عشر ، واكد على ضوء تجربة المقيدين الأول والثانى من القرن العشرين استحالة قبولها بوصفها حلا لمشاكل هذا القرن ، ذلك ان تطورها قد ظهرت آثاره في نطاق التوسع الاستعماري كأوضح ما يكون.

ويؤكد ولاس أهمية تغيير منهج التفكير السياسى السائد حتى الآن كطريق وحيد لتجاوز النظرة القومية ولتدبير الشؤون العالمية من وجهة النظر الانسانية . ويرى أن البشر عليهم أن يتروكوا جانبا الجبل الى تقسيم المجرى الانهائى للأفكار والاحساسات الى طبقات وأنواع متجانسة ، وذلك أسوة بما فعله الباحثون في العلوم الاجتماعية عندما تصلحوا بالخيال العلمى معالجة حقائق الطبيعة المتنوعة دون التفكير فيها او النظر إليها كمجموعات متفرقة تتألف كل منها من افراد متشابهين يضمهم مثال واحد . فبمثل هذا المنهج في التفكير الذى يعترف بالتنوع بصير في مقدور



في وجه الحقد المنصرى الذي يندلع بين الفينة والفينة فلا يكون تأثيره خطيراً على السياسة المالية .

ان ما يلاحظه ولاس هو أن المجتمع الدولي قد بدأ ينفر من منطق التجزئة والتفكك ويتجه نحو منطق الدول الكبيرة التي تضم في داخلها وحدات أصغر متقاربة . فهل يمكن اعتبار هذا التحول بشيراً بان المستقبل سيجعل معه صورة الحكومة العالمية على نحو أو آخر ؟ لقد حاول ولاس أن يرسم صورة لمجتمع الفرد . ولكنه مجتمع أقرب مع ذلك إلى تصورات الفلاسفة وأحلام المفكرين . وقد يكون صحيحاً أن نظرية السيادة المطلقة لم تعد هي التي تتلاءم وظروف العالم المعاصر . . ولكن الصحيح أيضاً أن حروباً كثيرة لازالت تنشب في أماكن عديدة كتعبير عن المبدأ الخطير بأن سلطة الدولة لازالت هي السلطة النهائية كمنطق لا يزال له أنصاره الكثيرون .

المنقسمة إلى اغنياء وفقراء أو إلى ييخروسود ان اتساع الهوة والتمايز الاقتصادي والقومي بين الدول لن يؤدي إلى عرقلة الجهود لاقامة التفاهم الدولي فحسب ، بل سوف يزيد من تعقيد رمز المساواة نفسه بما يعوق إمكانية حدوث مثل هذا التفاهم . والواقع ان المنهج الوحيد للتعاون الدولي الذي ووفق عليه حتى الآن هو منهج المساواة النظرية الذي يعتقد ولاس أنه يتضمن السيادة الفعلية للقوى على الضعيف بالتهديد المستمر بالقوة . وعلى ذلك فلنك يتحقق هذا التصور الذي يسوقه فيلزم توافر أساسين يمثل أولهما في فكرة تحریم الحرب ، لأن فكرة الحرية تصبح بغير ذات معنى مادامت الدولة حرة في فرض مآثله من حلول على جاراتها بالقوة . بينما يمثل ثانيهما في ضرورة انشاء منظمات دولية تكون قادرة بحق على تعبئة الرأي والنفوذ العالميين ضد أي محارب . ويمثل هذا المفهوم الثابت من مستقبل التقدم البشري يمكن الوقوف



### الراجع

ويوجه عام تنقسم كتابات جراهام ولانس ومؤلفاته الى مجموعة من الكتب والمقالات نعرض لاهمها حسب ترتيبها الزمني ، فقد يساعد على رؤية تطوره الفكري بارتباطاته الزمنية بالعد الامكان .

١ - « ماذا نقرأ ؟ » ( ١٨٩١ )

What to Read ?

وهي الكراسة الغابية رقم ٢٩ ضمن سلسلة الطبعات الغابية المعروفة باسم الكراسيات الغابية .

٢ - « الملكية في ظل الاشتراكية » ( ١٨٨٩ )

Property Under Socialism

وهي المقالة السابعة والاشيرة ضمن المقالات الغابية .

٣ - « سيرة فرانسيس بلاسي » ( ١٨٩٨ )

The Life of Francis Place.

٤ - « الطبيعة البشرية في السياسة » ( ١٩٠٨ )

Human Nature in Politics; Constable Co. London, 1908.

وقد اعيد طبع الكتاب مرتين متتاليتين فظهرت الطبعة الثانية في عام ١٩١٠ والثالثة في عام ١٩٢٠ وجدت طبعة ١٩١١ في الامرام ١٩١٤ ، ١٩١٦ ، ١٩١٩ الى الترتيب وجدت الطبعة الثالثة في عام ١٩٢٧ .

٥ - « المجتمع العقلي » ( ١٩١٤ )

The Great Society. (A Psychological Analysis);  
Macmillan & Co., Ltd., London, 1914.

٦ - « نرائنا الاجتماعي » ( ١٩٢١ )

Our Social Heritage; George Allen & Unwin Ltd.,  
London 1921.

٧ - « فن الفكر » ( ١٩٢٦ )

Art of Thought; George Allen & Unwin, 1926,

٨ - « رجال وأفكار » ( ١٩٢٨ )

Men and Ideas; George Allen & Unwin, Ltd., London.

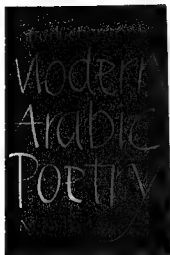
٩ - « العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي » ( ١٩٢٠ )

Physical Science and Social Science.

١٠ - « الحكم الاجتماعي » ( ١٩٢٤ )

Social Judgment; George Allen & Unwin, Ltd., 1934.

وقد قامت ابنته بنشره بعد وفاته بمأذن .



## مقدمة نقدية للشعر العربي الحديث

للدكتور محمد مصطفى بدوي

عرض وتحليل للدكتورة: نور شريف

الا انه كان لا بد وان يحين الوقت الذي تأخذ فيه هذه النظرة في الاتساع . وحدث ذلك عندما اتجه الأوروبيون نحو استكشاف عالم الثقافة والأدب العربي ، وأسفر ذلك أول الامر عن ترجمة الأعمال العربية المتفرقة من روايات ومسرحيات ، وفي الآونة الأخيرة بدأ هذا الاهتمام يأخذ شكلا أكثر عمقا وتنظيما بترجمة العديد من الروايات والقصص القصيرة والمسرحيات العربية . وكان من الطبيعي أن تبدأ حركة النقل هذه بالأعمال النثرية التي لا تشكل صعوبة في الفهم ، من حيث أنها في أغلب الأحيان تصوير واقعي للحياة اليومية العادية للعرب في مجتمعهم ، وتعبير مباشر وصريح الى حد ما عن رأي الكاتب في تلك الحياة ، كما أنها ، بخلاف الشعر ، لا تواجه القارئ الأوروبي بصعوبات في الشكسل والأسلوب . وينطبق هذا على أدب الرواية بالذات الذي تطور عن الرواية الأوروبية الواقعية فجاء أسلوبه سهلا ومتطورا مع القالب الجديد .

ان تقديم الأدب العربي للقارئ الإنجليزي أو الأوروبي عامة بوضوح وبساطة ليس بالامر اليسير ، اذ أنه على الرغم من سهولة الاتصال في العصر الحاضر بين الشرق والغرب والمصالح المتبادلة بينهما ، فان العاجز الثقافي والحضاري الذي استمر حائلا بينهما قرونا طويلة ما زال قائما الى اليوم . فمعرفة الغرب بالعرب الى وقت قريب لم تتعد المعرفة السطحية التي أساسها المنفعة المادية ، ونستثنى من هذه القاعدة بطبيعة الحال المستشرقين الذين درسوا الأدب العربي وبحثوا فيه ، والرحالة الأجانب الذين أبدوا اهتماما أثناء أسفارهم بالعادات والتقاليد والحياة عامة في البلاد العربية ، فكتبوا عنها بعض الشيء . وفيما عدا ذلك فان نظرة الغرب الى العرب تلخصت في أنهم أهل تلك المنطقة الغنية بالهترول ، وبلاذهم هي تلك البقعة الحساسة على الكرة الأرضية التي تثير القلاقل السياسية والاقتصادية .

« رسائل من لندن » ويتضح من ذلك كله أن مؤلفنا قد جمع بين نواح متعددة قلما تجتمع في شخص واحد ، فهو باحث متخصص في الأدبين العربي والإنجليزي ، وكاتب متبحر في الثقافتين ، ومترجم يجيد اللغتين العربية والإنجليزية ، وشاعر ذو حس مرهف . وقد استخدم جميع هذه النواحي الإبداعية والنقدية والعلمية على أتم وجه ، واستفاد بها إلى أقصى حد في تقديم الشعر العربي الحديث لقراء لم تفتح أذهانهم وحواسهم بمد لهذا النوع من الأدب .

وقد جاء كتاب الدكتور بدوي غنياً بالمعلومات التي لا يجدها القارئ مجتمعة في كتاب واحد ، فهو يعرض الخلفية الثقافية والسياسية لمصور الشعر المختلفة ، كما أنه يعطي نبذة وجيزة من حياة الشعراء الذين تناول شعرهم بالتحليل والتقييم ، متتبعا تطور كتاباتهم . وهو في كل خطوة يخطوها يربط بين هذه النواحي العديدة وينسر تأثير كل منها على الأخرى حتى تأتي صورة الشعر العربي الحديث متكاملة . وفي دقة الكاتب في قصي الحقائق والتوصل إلى المعلومات والتأكد من صحتها ، وإعطاء الأدلة ، مثل على روح الباحث الحق ، الذي لا يكل من متابعة موضوع بحثه . وتبدو روح النابرة هذه أيضا في هوامش الكتاب التي تكشف عن المراجع العديدة التي استعان بها الكاتب ورجع إليها مما يدل على تعمقه في البحث ، واهتمامه بكل ما كتب في الشعر العربي الحديث ، سواء بالإنجليزية أو بالعربية وقائمة المراجع ، من كتب ورسائل ، لها في حد ذاتها قيمة علمية ، فهي تعين الباحث وتفتح له الطريق لتابعة الدراسة . وربما أن بيبلوغرافيا الأدب العربي تعاني من الإهمال ، والمراجع والمقالات ما زالت متفرقة يصعب على الباحث التوصل إليها إلا بعد جهدا مضنا وساعات طويلة من البحث في الدوريات العربية التي غالبا ما غتقر إلى الفهارس ، فإن المراجع التي يشير إليها الدكتور بدوي تمثل ناحية قيمة من نواحي أسهام الكتاب في الدراسات

أما الشعر فهو من أدق أشكال الأدب وأكثرها تعقيدا في أية لغة من اللغات ، مما يصعب معه ترجمته ونقله حتى من لغة أوربية إلى أخرى ، وتتفاقم هذه الصعوبة فيما يتعلق بالشعر العربي الذي استمر حتى القرن التاسع عشر شديد الالتصاق بالتراث العربي القديم الذي يختلف تماما عن التراث الأوروبي بتقاليد وأشكال أدابه . ومن ثم فإنه يستوجب على من يأخذ على عاتقه تعريف القارئ الأوروبي بالشعر العربي أن يكون متجرا في أساليبه ، ومتصفا في فهمه ، وفي خبرته بالأشكال التي لا مقابل لها في الشعر الأوروبي ، وأن يكون نافذا ومحملا يستطيع أن يفسر ويقيم ذلك الشعر الغريب عن الفهم الأوروبي . ولكي ينجح في تحقيق الغرض فإن عليه أن يكون مترجما ذا مستوى رفيع ، يستطيع أن يقدم لقارئه ترجمة آمنة تنقل روح النص الأصلي الذي لا يمكن أن يرجع إليه القارئ الأوروبي .

ولا شك أن الدكتور محمد مصطفى بدوي من أقدر النقاد وأكثرهم كفاءة للقيام بمهمة تقديم الشعر العربي الحديث للقارئ الأوروبي . فهو أصلا باحث مؤهل في الأدب الإنجليزي ، له أعمال منشورة بالإنجليزية والعربية في مجال تخصصه . ومنذ أكثر من اثني عشر عاما غير الدكتور بدوي اتجاهه ، وركز اهتمامه على دراسة الأدب العربي ، فأسهم في هذا المجال بأبحاثه المنشورة باللغة الإنجليزية في تهئية جو زدهر فيه الدراسات العربية ، وينمو فيه اهتمام القارئ والباحث الإنجليزي بها . ومن أهم ما نشره في الأدب العربي باللغة الإنجليزية مجموعة من المقالات عن الشعر العربي وترجمة «تفنيد أم هاشم» ومجموعة من القصص ليحيى حقي مصحوة بمقدمة نقدية ، سم مختارات مترجمة من الشعر العربي الحديث . وآخر ما نشره هو كتابه الحالي الذي تقدمه هنا . ويجب أن نوه إلى أن الدكتور بدوي شاعر أيضا ، نشر له ديوان شعر بالعربية عام ١٩٥٦ بعنوان

عصر ما قبل الإسلام ( ٥٠٠ - ٦٢٢ )  
صدر الإسلام والعصر الأموي ( ٦٢٢ - ٧٥٠ )  
العصر العباسي ( ٧٥٠ - ١٢٥٨ ) ، عصر  
المماليك ( ١٢٥٨ - ١٥١٦ ) والعصر العثماني  
( ١٥١٦ - ١٧٩٨ ) ، وأخيراً العصر الحديث  
( من ١٧٩٨ ) . ويقف برهة عند كل عصر من  
هذه العصور شارحاً ما استجد في شعره ،  
وهو عادة تجديد طفيف في الموضوع ، أو في  
موقف الشاعر في موضوع بالذات مثل الحب  
والطبيعة مثلاً . أما من حيث قالب الشعر  
وأوزانه وقوافيه وصوره فالتجديد لا يذكر .

ويصف الدكتور بدوي شعر ما قبل  
الإسلام بأنه شعر غنائي بمقارنته بالشعر  
الروائي أو المسرحي ، ومع ذلك فهو شعر  
اجتماعي وليس فردياً ، أي أن الشاعر لا  
ينسى أبداً أنه يقرض شعراً لجمهور من  
المستمعين يتألف من أفراد قبيلته . ويربط  
المؤلف بين المجتمع القبلي ، الذي تأصلت فيه  
القيم البطولية التي لا يستغنى عنها الفرد  
إذا ما أراد الإبقاء على حياته في صحراء الجزيرة  
العربية الشاسعة ، وبين أسلوب ومواضيع  
شعره . فشاعر ما قبل الإسلام يتناول مواضيع  
الشجاعة والبطولة والكرم ، كما يعبر عن  
احساس عميق بفكرة الموت والفناء . ومن  
ثم فإن التعلق بالحياة وبملاذها من حب  
وغيره وصيد تشكل اهتماماً خاصاً في شعر  
ذلك العصر . أما فيما يتعلق بالقالب الذي  
صنغ فيه الشعر فأوزانه مركبة ، والقصيدة  
مبنية على وزن واحد وقافية واحدة ، مما  
يدل على أهمية النظم الموسيقي في الشعر  
العربي . كما يشير الدكتور بدوي إلى أن  
الشكل البنائي للقصيدة أيضاً قد اتفق عليه ،  
ويتخذ « المقلات » مثلاً لذلك . فيبدأ الشاعر  
بمقدمة طويلة يفتقد خلالها حبيبته الغائبة ،  
باكياً على اطلالها في جو من الكآبة والحزن ، ثم  
ينتقل بعد ذلك إلى رحلة يقوم بها في الصحراء  
على ظهر ناقته ويمتدح على الأسماء ،  
ويعتدح ناقته ويصف بدقة أوجه الصحراء

العربية . ولا يسع القارئ إلا أن يبدي  
استجابته بعلم الدكتور بدوي الفزير ، ومعرفته  
الواسعة بالأدب الأوروبي الذي يستخلصه  
لأغراض المقارنة بين الشعر العربي والأوروبي ،  
وكمراجع يستند إليه في البحث عن مصطلحات  
نقدية تساعد على تقريب الشعر العربي إلى  
ذهن القارئ الأوروبي ولهمه .

وإلى جانب هذه الخصائص العامة  
للكتاب هناك ناحية مميزة تتعلق بقرأة الدكتور  
بدوي للشعر ذاته ، ووصفه للمواضع التي  
يتناولها كل شاعر ، وتلوقه لبعض القصائد ،  
وتحليله النقدي وتفسيره لها ، مما يجعل  
الكتاب ليس مجرد مقدمة للشعر العربي  
بشكل عام ، وإنما - كما هو واضح من العنوان  
- « مقدمة نقدية » ترمي إلى التحليل الدقيق  
للشعر ، تبرز خصائصه وتساعد على تقييمه  
تقريباً سليماً . وعلى ذلك فإن من أهم ما جاء  
في هذا الكتاب نقد الدكتور بدوي المبني على  
النظرة الموضوعية الفاحصة ، وعلى الحس  
الشاعري الرحف . وهذه الشاعرية واضحة  
أيضاً في ترجمة المؤلف لكتبسات من قصائد  
مربية حديثة ، وهي تعتبر في حد ذاتها ثروة  
قيمة تضاف إلى قيمة الكتاب .

**ويبدأ « التقديم »** بعرض تاريخي سريع للشعر  
العربي وخصائصه منذ العصور الأولى حتى  
نهاية القرن الثامن عشر . ويخصص الدكتور  
بدوي على توضيح التقاليد الراسخة في الشعر  
العربي متقصياً كيف كانت أول الأمر تعبيراً  
ملائماً عن البيئة الصحراوية وانعكاساً لحياة  
أهلها ، إلا أنها أخذت على مر الأيام في الجمود ،  
بشكل يتناقض مع مفهوم الشعر ، كتعبير حي  
متغير ومتطور عن احساس الشاعر ومواقفه  
وأرائه بالنسبة للتجارب التي يمر بها ،  
وللمجتمع الذي يعيش فيه ، وللحياة التي  
تحيط به . ويتبسط الدكتور بدوي عصفور  
الشعر العربي التي سبق أن اتفق عليها النقاد  
من قبله وهي :

العديدة ، وأخيرا تنتهي القصيدة بأبيات في امتداح النفس أو القبيلة ، أو في هجاء عدو شخصي أو قبلي .

وبذلك فقد أرسى شعر عصر ما قبل الإسلام تفاليد الشعر العربي من حيث الشكل ، فالأوزان الستة عشر بينها المركب ، والقافية الواحدة اللازمة للقصيدة الجادة : والرجز في القصيدة ذات الموضوع الأقل جدية لم ينتهيا التغير على مر العصور ، ولم تعرف التجديد الا في قليل من الاحوال ، كما حدث في اسبانيا بظهور الموشح . ونطقت هذه الفاعدة ايضا على المواضيع التقليدية من مدخل القصيدة والاشارة كما سبق الى الحبيبة الفائية ، وما يتبع ذلك من صور شعرية مستقاة من الصحراء ، الى المديح أو الهجاء . كما ان انواع الشعر من فخر ومديح وهجاء ورناء ووصف وغزل قد بقيت على ما هي عليه ، ولم يصف إليها جديد بظهور الاسلام الا الشعر الديني أو شعر الزهد ، وأن له ما يقابله في عصر ما قبل الاسلام شعر زهير . اما شعر الغزل الذي انصف بالحسية فقد انتابه تطور ملحوظ بظهور الاسلام ، وجاء نوع جديد من شعر الحب يعيل في روم الى المثالية والعاطفية . ويشبه الدكتور بدوي هذا الهوى العلوي ، كما جاء في شعر كثير عزة وجميل بثينة ومجنون ليلى ، بصب الفارس لسيدة القمر المعروف باسم « حب القصور » courtly love نسبة الى بلاط امير

الافطاح . وكان لهذا الحب تقاليده التي تفتى بها شعراء العصور الوسطى في أوروبا ، ثم تطور فيما بعد الى الحب الرومانسي المثالي . وقد وفق المؤلف في هذا التشبيه . اذ ان كلا النوعين من الشعر قد أرسى تقليدا في شعر الغزل له قواعده وأصوله من الصعب على الشاعر أن يحد منها - الى أن تجدد شعر الغزل في العصر العباسي - كما تجدد في إنجلترا في العصر الاليزابيثي - ويضيف الكاتب الى امثلة التجديد في شعر المصربين العباسي والاموي الشعر الصوفي وشعر الطبيعة الوصفية

الذي عبر حدود الصحراء تحت تأثير الفتوحات الاسلامية التي وصلت غربا الى صقلية واسبانيا وشمال افريقيا .

ومع ذلك فإن الشعر العربي قد بقي اساسا في عصور صدر الاسلام والاموي والعباسي على ما كان عليه في العصر الاول ، وخاصة فيما يتعلق بشعر المديح ، الذي أصبح من أهم انواع الشعر في العصر الاموي والعصور التالية عندما حرص كل حاكم ان يحوى بلاطه شاعرا أو أكثر ، تلخص مهمته في امتداح الحاكم وبخيل ذكراه . وعلى الرغم من ان انتماء في العصر العباسي اتسمت تجارتهم ونمت مداركهم ومعرفتهم بانحاء أخرى من العالم التي امتدت اليها الفتوحات الاسلامية ، فتنهوا الى ضيق النظرة التي لا تمتد عبر حدود شبه جزيرة العرب ، الا ان تلك البيئة الاولى استمرت كمصدر الهام لشعراء ، ولم يستطيعوا رغم بعض المحاولات ( كما هو واضح في اقتراح أبي نواس تقديم القصيدة بمدح في الضمر بدلا من البكاء على اطلال الحبيبة ) تحطيم تقاليد الشعر كما ورثوها من اجدادهم . ولا يدعي الدكتور بدوي انه يستطيع ان يرجع هذا التمسك بالتقاليد الى سبب معين ، وان كان يكرر التفسير الادبي والثقافي والاجتماعي الذي سبقه اليه غيره ، فيرجع هذا التمسك الى اسباب عامة غامضة مثل تقديس العربي للماضي ، وتحكم اللغويين المحافظين في مسائل الدوق ، وربط الشعر بلغة القرآن .

والهم في الموضوع ، كما يقول المؤلف ، هو نتيجة هذه الاوضاع وتأثيرها على الشعر العربي . والنسبة ، كما يراها ، هي ان « **الاقتصار الشاعر على مواضيع ومواقف معينة محدودة قد أدى به - وغية منه في الابتكار - الى الاهتمام البالغ بالشكل والاسلوب** » وغما سبيله الوحيد الى الابتكار ، ومن ثم ظهرت مدرسة « **البديح** » . ويضيف الكاتب الى ان هذه العناية الموائمة بالشكل كان لها ولا شك تأثير معوق عندما طبقت على شعر دان ركز

الأوروبي ، الذي أخذ بمرور الزمن يستقر سياسيا ويتقدم علميا وثقافيا ، بخلاف العالم العربي الذي أخذ في التأخر المستمر تحت الحكم العثماني . ويصور الدكتور بدوي السبب في اضمحلال الثقافة العربية إلى انحلال اللغة التركية في كثير من البلاد العربية محل اللغة العربية كلفة رسمية ، وارتفاع أسعار الكتب بسبب عدم وجود مطابع عربية تقوم بطبع كتب الأدب العربي والإسلامي ، مما أدى إلى الاعتماد الكلي على تراث الماضي ، وعدم اللجوء إلى إخراج إنتاج هذا التراث . فجهل أدب ذلك العصر متدهورا متقلبا لماضي يتم من ضحالة الأدب وضيق أفقه . وكان كل هم الشاعر في هذه الظروف هو التنافس مع زملائه في إبراز صناعته الكلامية . فكان يطبق على شعره شروطا قاسية لاعلاقة لها على الإطلاق بجودة الشعر ، فهو مثلا يبدأ كل كلمة في بيت الشعر بنفس الحرف الذي تنتهي به الكلمة السابقة ، أو يجعل كل كلمة أو كلمة بعد الأخرى تحوي حرفا منقوطة ، إلى آخر هذه السخافات التي لا تنتمي إلى الشعر الجيد في شيء . ومن أمثال هذه المحاولات « البهلوانية » التي يسردها المؤلف كتابة أبيات في المديح تعطي معنى بالضبط إذا ما قرأناها رأسا على عقب ، فتنقلب إلى أبيات في الهجاء .

ومن الملاحظ في هذا الجزء من كتابه أن الدكتور بدوي لا يحاول ترجمة مقتطفات من الشعر العربي في مصوره الأولى سواء الجيد منها أو الرديء . وكنا نتمنى لو أنه فعل ذلك على الأقل فمما يتعلق بأجود الأمثلة من شعر أبي تمام والمنتبي وأبي العلاء المعري في العصر العباسي حتى نستطيع أن نقارن بينه وبين شعر « مدرسة البدیع » المتدهورة . إلا أن الدكتور بدوي قد اعترف بصعوبة ترجمة الشعر القديم وهو على حق في هذا ليس فقط بسبب البهوية الشاسعة بين الثقافتين العربية والأوروبية ، من حيث الأفكار والمواقف والنظرة إلى الحياة لاختلاف البيئة ، وإنما أيضا بسبب الاختلاف في موسيقى إيقاع كل منهما ، وهذا الوجه

أساسا على الناحية الموسيقية . ومع ذلك فإن المؤلف يرى أن هناك وجها واحدا إيجابيا على الأقل لتطور الشعر على هذا النحو ، وهو الخاص بالتقدم الأدبي . فيشير إلى أن مجيء في تحليل بعض نقاد العرب في المصور الوسطى للغة الشعر وأسلوبه المنق وبالدات في الجاز والمصور الشعرية ، لا يقل في دقته وعصرته عن النتائج التي توصل إليها ريتشاردز ( بعد تسعة قرون ) وهو من أئمة النقاد الحديثين ، ومؤسس مدرسة حديثة في النقد . أما بالنسبة لتأثير ظهور « مدرسة البدیع » على الشعر نفسه ، فيبدو في النظرة الجديدة إلى الشاعر ووظيفته في المجتمع . فلم يعد الشاعر في العصر العباسي كما كان من قبل ، لسان حال قبيلته ، يصرها بأحوالها ودخالها ويصيرها ، وإنما أصبح صائغا ماهرًا يجيد صناعة الكلمات والأسلوب . ووضع الشاعر ومكانته في مجتمعه ذواهمية بالغة ، ويؤله الدكتور بدوي اهتمامه خلال عصور الشعر المختلفة ، إذ أن تطور الصورة التي يرى الشاعر نفسه عليها ، والتغير الذي يطرا على الدور الذي يلعبه الشاعر في مجتمعه يتم من تطور شعره من حيث الموضوع والشكل .

وأذا كان العصر العباسي قد استطاع أن ينتج شعراء فطاحل من أمثال أبي تمام والمنتبي اللذين كتب في انتصارات المسلمين شعرا من أنبل ما جاء في الأدب العربي وأتقاه ، كما أنتج أبو العلاء المعري ( ٩٧٣ - ١٠٥٨ ) الشاعر السوري العظيم الذي سلك سبيله ولم يصر اهتماما بالتقاليد المتبعة الموروثة معبرا عن فردية بقوله « أن هذلي هو أن أقول الحقيقة » : إلا أن « مدرسة البدیع » كانت موهما عاقلا في سبيل الإصالة في الشعر ، وفي حرية الشاعر في التعبير التلقائي عن نفسه . وقد تدهور الشعر العربي في العصور التالية إلى « مستوى الصنعة الفارغة والبهلوانية اللغوية » كما يقول المؤلف . ومن ثم فقد انفصل الشعر تماما عن « أمور الحياة » . وقد استمر هذا التجمد طوال المدة التي كان العالم العربي يعيش فيها في عزلة عن بقية العالم ، وخاصة العالم

بل لاقى الشاعر من الصعوبات والعقبات والافتراضات ، مما أدى - كما أشار الدكتور بدوى - الى الفاصل الزمني الشاسع بين الشعر الاوروبى والشعر العربى الحديث وبالتحديد في بداية تطور الشعر العربى ونوره ضد الكلاسيكية وخطواته نحو الرومانسية . فبينما ظهرت الرومانسية الانجليزية في اواخر القرن الثامن عشر ، لم ترسخ قدمها في الشعر العربى الا في فترة ما بين الحربين العالميتين في القرن العشرين . وعلى اية حال فقد ارسيت اسس التطور قبل ذلك بكثير ، ويمكن القول ، كما اشار الدكتور بدوى ، « ان الثقافة العربية وصلت الى مرحلة صراع واغ وحوى » خلال حكم اسماعيل . ومن هذا الصراع بين الشرق والغرب ولد الادب العربى » .

وليس من الغريب ان يستخدم الدكتور بدوى في عرضه لتطور الشعر العربى الحديث مصطلحات متداولة في النقد الاوروبى ، وهو الذى اكد الاثر الهام الذى تركته الثقافة الغربية على الادب العربى . فيقسم هذا التطور الى اربع مراحل : « الكلاسيكية الجديدة »

pre-romanticism ، ما قبل الرومانسية ، romanticism « الرومانسية » ، neoclassicism « الاغراض من الرومانسية » ،

romanticism « الرومانسية » ، revolt « والاعراض من الرومانسية » ، from romanticism ولا يغيب عن المؤلف خطورة الاستخدام الجامد لهذه المصطلحات وتطبيقها على الادب العربى . وتلخص الخطورة في « قوة الشعر العربى بأعين اوروبية » مما يؤدى ولا شك الى سوء فهم طبيعة الشعر العربى الحقيقية . الا ان المؤلف يجد نفسه مضطرا في بعض الاحيان الى اللجوء الى مثل هذه المصطلحات لعدم وجود ما يقابلها في اللغة العربية من مصطلحات تؤدى المعنى المطلوب من ناحية ، ولاعتقاد المؤلف من ناحية اخرى ان هذه المصطلحات تنطبق فعلا على الشعر العربى الحديث . وفي الواقع فان مدى انطباقها يزداد بمرور الزمن ، وباستيعاب الشعر العربى للثقافة الاوروبية .

لاخير يسنجل نقلة الى شعر اوروبى ، اما فيما يتعلق بترجمة « الهلوانية الكلامية » فهي بطبيعة الحال اكثر استحالة . وبلاحظانه كلما اقترب الشعر العربى الحديث من المفهوم الاوروبى للشعر تحت تأثير التيارات الثقافية الاوروبية سهل نقله كما يبدو في ترجمة الدكتور بدوى السلسلة لكثير من شعراء العرب الحديثين .

ويعتبر الدكتور بدوى ان العزلة الثقافية التى أدت الى جمود الشعر العربى أدخلت تلاشى بالعملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر وبعكم محمدي واسماعيل ، فبعد ذلك الوقت بدأت الثقافة الاوروبية تتسرب الى العالم العربى بطرق فتى ، مثل ادخال نظم التعليم الاوروبية الحديثة الى البلاد العربية وخاصة مصر ، وارسال البعثات التعليمية الى الخارج ، وإنشاء صحف ودوريات تقدم تقارير العرب ، مختارات مترجمة من الادب الاوروبى ، واستقبال الزائرين الاجانب في مصر وسوريا بالذات . ويشير المؤلف هنا الى اهمية حركة الترجمة التى بدأت في عصر محمد علي ، وهى حركة مازالت مستمرة حتى اليوم ، بل وأخذت في الاتساع كما هو واضح مما جاء في هذا الكتاب ، من معرفة ادبائنا المعاصرين بالكثير مما ينور حولهم في مجال الثقافة الاوروبية وتأثرهم به . وعلى الرغم من ان حركة الترجمة انتصرت اول الامر على المواضيع التكنولوجية والعسكرية الا انها تدريجيا نتجت الى الادب ، واشتركت فيها ، كما يقول المؤلف ، « احسن العقول في مصر ولبنان » .

وهذا الاتصال المباشر بالغرب ، في نظر المؤلف ، هو العامل الاساسى في تطور الشعر العربى الحديث وتشكيله . فهو لم يؤد فقط الى تغير جوهرى في مواضيع الشعر ومواقف الشاعر من الحياة ومن فنه فحسب ، بل أدى ايضا الى تطور حتمى في استخدامه للغة التى أدخلت تخلص من عليها رداء الجمود تدريجيا . ولم يكن هذا التطور سهلا ولا سريعا



فقد نفي من مصر باسم السلطات البريطانية المحتلة ، لا بسبب نشاطه السياسي ، وإنما لشعره الوطني . وفي هذا دليل على الدور الحيوي الذي بدأ يلعبه انشعر العربي في حياة المجتمع . وفي نفس الوقت يشير الدكتور بدوي الى تقاليد الشعر القديمة ، التي اقتسرت بالجديد في قصائده ، والتي بعث فيها حيوتها الكامنة . كما يصرى الى نجاح شعر شوقي المستند الى القديم ، تلك الصعوبة التي لا قهاها الشعر العربي بعده في تطوأسلوبه . والمؤلف في تأكيديه لهاتين الناحيتين من شعر شوقي إنما يوضح كيف جمع شوقي وأقرانه بين القديم والجديد .

وعندما ينتقل الدكتور بدوي الى المرحلة التالية التي يسميها مرحلة « ما قبل الرومانسية » فإنه يلفت نظر القارئ الى أوجه الشعر العربي الحديث التي أدت في نهاية الأمر الى الرومانسية . ويتناول المؤلف خليل مطران ( ١٨٧٢ - ١٩٢٩ ) في هذا الفصل من الكتاب ليس فقط باعتباره « واحداً من أعظم الشعراء موهبه » كما يسميه ، وإنما لأنه « الأب الحقيقي للمدرسة القصصية » ، إذ أنه مهد الطريق بمفاهيمه الجديدة عن الشعر لمن جاء بعده . ومن أهم هذه المفاهيم التي شارك فيها شعراء « الديوان » ( عبد القادر المازني ١٨٩٠ - ١٩٤٩ ، وعبد الرحمن شكري ١٨٨٦ - ١٩٥٨ ، وعباس العقاد ١٨٨٩ - ١٩٦٤ ) هو مفهوم وحدة القصيدة المفضوية . وكان هذا المفهوم غريباً على الشعر العربي القديم الذي بنيت قصائده على مجموعة من الأبيات ضميعة الصلة ببعضها ، فكان اهتمام الشاعر منصباً على موسيقى الكلمات وجمال الصور الشعرية دون العناية بما تسهم به في البناء الشامل للقصيدة ، كما كان الشاعر يتمتع بمطلق الحرية في الانتقال بدون مقدمات من موضوع الى آخر في القصيدة الواحدة . أما مطران وشعراء « الديوان » فقد أعطوا لوحدة القصيدة ومعناها المكانة الأولى ، كما

والدكتور بدوي في حرصه عند استخدام المصطلحات يعتمد تحديد المعنى الذي يرمي اليه بدقة ، وخاصة في المرحلتين الأولى والثانية أي « الكلاسيكية الجديدة » وما قبل الرومانسية . أما « الكلاسيكية الجديدة » فيصف بها شعر محمود سامي البارودي ( ١٨٣٩ - ١٩٠٤ ) وأحمد شوقي ( ١٨٦٨ - ١٩٢٢ ) ، وحافظ إبراهيم ( ١٨٧١ - ١٩٤٢ ) وجميل صدقي الزهاوي ( ١٨٦٣ - ١٩٢٩ ) ، ومعرف الرصافي ( ١٨٧٥ - ١٩٤٥ ) ، ومحمد مهدي الجواهري ( ١٩٠٠ - ) . ويعنى بهذا الاصطلاح التزام هؤلاء الشعراء بالشعر العربي القديم في العصر الوسيط ، وخاصة الشعر العباسي في أرفع مستواه عندما كان أبو تمام والمتنبي وأبو العلاء المعري يصوغون الشعر بأسلوب لا يذنيه أحد في نقائه ونبله . وكما يقول الدكتور بدوي « كلاسيكيتهم الجديدة » مبنية على ولائهم لقواعد الأحكام المطلقة في الشعر العربي الوسيط ، ولا علاقة لها بأسس فلسفية أو نظرية في العقل والخيال . وهي معان متضمنة في الاصطلاح الأوروبي أصلاً . ومن ناحية أخرى فإن هؤلاء الشعراء مع تبجيلهم للعاسي ، ولعظمهم بترائهم الثقافي ، وصمودهم امام التيار الغربي الجارف ، قانهم لم يحاكوأ أنواع الشعر العربي القديم ومواضيعه ومواقفه التقليدية محاكاة عمياء ، أن شعرهم يكشف عن بعض البوادر الحديثة مثل تلقائية أكثر في التعبير عن المشاعر ، وتعاطف مع الطبيعة ، ووعي سياسي جديد ، ونظرة فاحصة ناقدة للمجتمع المعاصر . وبذلك فإن هؤلاء الشعراء يتفوق عند مفترق الطرق بين تقديم والحديث ، مستخدمين الشكل الكلاسيكي والأسلوب التقليدي للتعبير عن مواقف معسرية . وبإدخال روح جديدة في التقاليد القديمة أخذ الشعر العربي يقترب من « أمور الحياة » بعد أن كان قد فقد الصلة بها قروناً طويلة . ويتخذ الدكتور بدوي دليلاً على هذه العلاقة بين الشعر والحياة المعاصرة ما حدث لشوقي نتيجة لنشر بعض قصائده ،

هو ظاهر في نقد لقصيدة شوقي في رثاء مصطفى كامل ، فقد هاجمها لافتقارها الى وحدة الشاعر ، مشبها إياها بلمرات الرمال غير المترابطة .

ويمطى الدكتور بدوى أهمية كبيرة لشعراء « الديوان » ، وهم من شعراء عصر « ما قبل الرومانسية » ، وذلك للدور الخطير الذى لعبوه في تشكيل ذوق القارئ العربى . كما انه يعتبر ان ما جاء في تقديم ذو مكانة خاصة في تاريخ النقد العربى الحديث ، وعلى وجه التحديد ، للآل الذى تركه تقدمه على تطور الشعر العربى الحديث وتحرره من التقاليد التى جمعت الشعر . وبين الدكتور بدوى كيف ساعد تقدمه على رفع الشعر العربى الى مستوى من الجدية يميزه من ضعة وتفاهة قصائد المديح وشعر النسايت . كما ان اصراهم على أهمية الخيال والشاعر عمل على انطلاق الشاعر وتخطيم قيوده . وبهذا فقد دفع مطران وشعراء « الديوان » الشعر العربى الحديث دفعة قوية في اتجاه الرومانسية التى تبدو بشكل واضح في عاطفية مطران ، الذى يصف شعر ديوانه الأول بأنه « دموع وتنهلات » .

وعلى الرغم من هذه الاتجاهات الذاتية والتحررية والخيالية التى جاءت في نظرية هؤلاء الشعراء العرب ، الذين كتبوا تحت تأثير الشعراء والنقاد الرومانسيين الأوروبيين فانهم لم ينجحوا في التخلص كلية من أسلوب الشعر العربى القديم ، واستمروا في صياغة الشعر بنفس أسلوب الشعر العباسى التقليدى . معنى هذا ان الحاجة الى التبسيط والتلقائية في التعبير كان معترفا بها ، ولكن الأدباء لم ينجحوا في تطبيق نظريتهم عمليا . ويفسر هذا الازدواج معنى الاصطلاح « ما قبل الرومانسية » الذى استخدمه الدكتور بدوى في وصف شعرهم . وهو يعلق على هذا الانقسام بين النظرية والتطبيق ، الذى لا يعتبره مجرد مشكلة أسلوب ادبي تواجه الشاعر الذى يتأرجح

بين مواضيع ومواقف رومانسية واسلوب تقليدى قديم ، وانما هو « انعكاس يخلق » المصرى المثقف الذى يتردد بين ثقافتين ، احدهما الثقافة العربية التى هي جزء لا يتجزأ من تركيبه العاطفى والذهنى ، والأخرى الثقافة الأوروبية التى لم يستوعبها بعد .

ويتم هذا الاستيعاب في المرحلة التالية لتطور الشعر العربى التى يسميها المؤلف بمرحلة الرومانسية ، وهو اصطلاح يستخدمه دون أية تحفظات لانطباقه تماما على شعر احمد زكي ابو شلادى ( ١٨٩٢ - ١٩٥٥ ) وجماعة ابولو ، وابراهيم ناجى ( ١٨٩٢ - ١٩٥٢ ) ، وعلى محمود طه ( ١٩٠٢ - ١٩٤٩ ) وأبى القاسم الشاذلى ( ١٩٠٩ - ١٩٢٤ ) والياس ابي شيبه ( ١٩٠٣ - ١٩٤٧ ) ، ويوسف بشير التيجاني ( ١٩١٠ - ١٩٣٧ ) ، وشعراء المهجر . وتظهر طبيعة شعرهم الرومانسية من خلال ترجمة الدكتور بدوى لبعض قصائدهم ، او لايات منها ربما يخيل للقارئ انها صيغت أصلا باللغة الانجليزية ، وذلك لقرب أسلوبها وتمايزها وصورها وروحها عامة مما تعودناه في الرومانسية الأوروبية . ويتميز شعر هؤلاء الرومانسيين بالتلقائية والتلقائية والبساطة في الأسلوب ، وكلها صفات مستخدمة على الشعر العربى ، وأن كانت جزءا ملازما للتقاليد الأوروبية في الكتابة . وينطبق هذا أيضا على المواضيع التى أدخلها هؤلاء الشعراء العرب على قصائدهم وعلى المشاعر التى تنبئها ، ومنها : الطفولة ، والطبيعة وعلاقة الشاعر الروحية بها ، وتبجيل المرأة ، الموت ، الوحدة ، العزلة ، والحضين الى الماضي ، والياس والنشوة ، وكلها نتائج الزواج الرومانسى . ومن تقاليد الرومانسية صورة الشاعر المنبوذ ، كما يراه على محمود طه والياس ابو شيبه اللذان يعتبرانه رمزا لحرية الفكر والروح ، ونائرا تختلف مشاعره عن مشاعر غيره من بنى البشر ، وغريبا في مجتمع لا يقدره ولا يفهمه . وبالاختصار فهو مثال الفردية المطلقة يكتب عما يعيش في صدره

الذين اتهمهم أما بجهلهم باللغة العربية أو بتجاهلهم لها ، ثم باتخاذهم من هذا الجهل منهجا لشعرهم . ولكن على الرغم من النقد القاسى الذى وجه ضد شعراء المهجر بسبب أعراسهم عن التراث العربى القديم ولورثهم على تقاليد الشعر ، فإن الدكتور بدوى يعتبر أن الدور الذى لعبوه فى تطور الشعر العربى الحديث وفي تشكيل اللوق العربى لا يمكن إنكاره .

ولم يلبث أن فقد هذا الاتجاه الرومانسى الدلائل حداثته بمرور الزمن ، وأعراس شعراء المرحلة الأخيرة فى تطور الشعر العربى الحديث عن الرومانسية ، ومع ذلك فإن التجربة الرومانسية قد تركت على شعر الضميمة وما بعدها أثرا لن يمحى وأخذ الشعر العربى بعد الحرب العالمية الثانية يتقدم بخطى أسرع من حيث ذى قبل ، ويقترب بشكل ملحوظ من حيث الشكل والموضوع من الشعر الأوروبى . ويقسم الدكتور بدوى شعر هذه المرحلة الى اتجاهين يركز أحدهما على الموضوع ، وهو شعر ملتزم ، والآخر على الشكل ، وهو أساسا شعر تجربة .

ويسرؤ المؤلف تطور الشعر فى هذه المرحلة الى ظروف فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، التى لم تعد تناسبها التقاليد الرومانسية التى بدأ يتأهبها الجمود مثلما حدث بالنسبة للشعر الكلاسيكى . كما أن الدائبة المتطرفة وانطوائية الرومانسية ما كانت تستطيع أن تعكس صورة صادقة لقسوة الحياة ومشاكلها ، ولا أن تعبر بأسلوبها الرقيق الهادئ عن الوعى الاجتماعى والسياسى الذى أخذ يطغى على العصر الرومانسى المزهف . فقد كانت هذه الظروف الجديدة تتطلب أسلوبا أكثر قوة ودنفا ، وأكثر من هذا كانت فى حاجة الى نظرة جديدة الى الدور الذى يلعبه الشاعر فى مجتمعه . فطالب لويس هوز ( ١٩١٥ - ) بشعر جديد يتناول حياة الشعب والظروف التى يعيشها ، ويخلص الشاعر من المواضيع التقليدية

من عواطف وإحاسيس ، وعما يدور فى خلدته من أفكار ، بلغة لم تعد لغة اقرار الواقع وإنما هي لغة الإيحاء .

وهذا المفهوم الرومانسى من وضع الشاعر فى المجتمع ، أو بالأصح من وضعه خارج المجتمع ، قد ألهم شعراء المهجر فى كتاباتهم التى تبرز صورة الشاعر فى فرديته ووحده ، وفى تقسيم الدكتور بدوى لشعراء المهجر الى أهل الشمال وأهل الجنوب ، فإنه يستند الى درجة الغربة والعزلة التى يتميز بها شعر كل من المجموعتين . فهو يرى أن شعراء الشمال أكثر تطرفا فى رومانستهم وشعورهم العميق بالغربة ، ويرجع هذا التطرف الى ضغوط مجتمع الشمال الصناعى التى أدت الى انطواء الشاعر . فلم يكن هؤلاء الشعراء فى منفى بعيدا عن بلادهم فقط ، إنما كانوا غرباء فى المجتمع الأمريكى الذى تختلف ثقافته كلية عن ثقافتهم . ويشير المؤلف الى وضع جبران خليل جبران ( ١٨٨٢ - ١٩٣١ ) مؤلف كتاب « النبي » ورائد شعراء المهجر كمثال لانقطاع الصلة بين الشاعر ومجتمعه ، فهو « لم يشترك فى حياة الشعب الحقيقية ، ولم يتعاطف مع نظرهم الى الحياة وإنما كان وسطهم غربيا لا جدور له » . وفى هذا الوضع اللائتمنى يجد الدكتور بدوى تفسيراً للطبيعة الروحية لشعر المهجر والحس المزهف الذى يتخلله . وبالإضافة الى ذلك فإن ذلك الوضع يفسر أيضا خلو شعر المهجر أيضا من الخطابة ، فالشاعر لم يعد يتحدث الى أحد ، لا الى مستمع ولا الى قارئ ، وإنما يفضي بما يجيش فى صدره لنفسه . فشره هو من النوع الذى عرفه محمد مندور « بالشعر المموس » ، أو كما ترجمه الدكتور بدوى بـ « شعر الصوت الخافت » ، وهو اصطلاح يوحى بأن القارئ على صلة وثيقة بمشاعر الكاتب الدينية وبأفكاره وأملاته التى يكاد لا ينطبق بها علنا . وليس من الغريب أن يهاجم الدكتور طه حسين عميد الأدب العربى وأمام الكتاب الكلاسيكيين هؤلاء الشعراء

## المطروقة ، والمرافق المتجمدة ، والأوزان القديمة ،

ويبين الدكتور بدوى كيف بدأت فكرة الالتزام تنتشر وسط غالبية الشباب من أول الخمسينات ، وكيف وقع كثير منهم - وكانوا في غالبيتهم ماركسيين - تحت تأثير الواقعية الاشتراكية أو الاجتماعية ، واعتبروا أن عليهم « رسالة » يؤديونها من خلال شعرهم ، وليس من الغريب أن يرداد اهتمام الشاعر « بأمور الحياة » في تلك الفترة التي مرت خلالها بالبلاد العربية أحداث خطيرة غيرت الكثير من طابع الحياة بها . فهذه هي فترة مأساة فلسطين ١٩٤٨ ، والثورة المصرية ١٩٥٢ ، وحرب السويس ١٩٥٦ ، والثورة العراقية ١٩٥٨ ، وحرب الستة أيام ١٩٦٧ ، وحرب أكتوبر ١٩٧٣ ، وكلها أحداث ما كان أحد يستطيع أن يتجاهلها لما كان لها من هواقب على المنطقة بأسرها .

ويبدأ الدكتور بسوي اهتماما خاصا في هذا الجزء من كتابه **بعيد الوهاب البياتي ( ١٩٢٦ - )** ويمضى ألعة الشعراء المنزمن من بقاع مختلفة من العالم العربي ، ومنهم من كتب من الريف وفقر أهله ويؤسهم ، والمدنية وشعر أهلها بالوحدة والقلق ، وحال اللاجئين الفلسطينيين ، وناصر والاشتراكية العربية، وأثار حرب الستة أيام ، والأمبريالية واستغلال البيض للسود . **ومن بين الشعراء الذين يعرض الدكتور بدوى لروائع شعرهم مطحلا وناقدا أسلوبهم في الكتابة ومتتبعيا تطوره** **أحمد عبد المعطي حجازي ( ١٩٣٥ - )** **ومصلاح عبد الصبور ( ١٩٣١ - )** **ومصطفى الفيتوري ( ١٩٢٠ - )** **والشعراء الفلسطينيون المعروفون باسم «شعراء المقاومة»** وما يلاحظ في شعر البياتي وعبد الصبور وحجازي والفيتوري أنه تطور بشكل واضح من الشعر الواقعي المتروك بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى شعر يعيل إلى الصوفية والرمزية والسرالية. ويربط الدكتور بدوى بين الهزيمة

ومعروف الشاعر من العالم الخارجي الواقعي بمشاكله السياسية والاجتماعية ، وتقويعه داخل عالم ذاتي ، فهذا الاتكماش نتيجة حتمية لخيبة الأمل التي اجتاحت العالم العربي قاطبة . وفي هذا يختلف هؤلاء الشعراء عن مجموعة « شعراء المقاومة » الفلسطينيين الذين اشتهروا بعد عام ١٩٦٧ وغالبيتهم ماركسيون ، إذ أن شعر هذه المجموعة استمر في نشر رسالة الأمل في المستقبل والأمراض على المقاومة ولا مكان فيه للبأس أو الهزيمة . وقبعا هذا الموقف الصامد المتكتم بالنسبة للأحداث السياسية الذي يعيل « شعراء المقاومة » عن معاصريهم من الشعراء ، فأنهم يستغلون مثل الآخرين الشكل الجديد في الشعر المبني على عدد من الأوزان غير المنتظمة كما يتبعونها أيضا في ادخال الاساطير القديمة من يونانية ومصرية وعربية وإسلامية ومسحكة إلى قصائدهم . وينتهي الدكتور بدوى في تقييمه لشعر « شعراء المقاومة » إلى أنهم يكترون من صياغة الشعر إلى درجة تجعل كتاباتهم في خطر من الهبوط إلى المستوى الأدنى في بعض الأحيان .

وتنتهى « المقدمة » بلون آخر من الشعر العربي الحديث الذي أولى ظهرة الرومانسية ، وكتبه شعراء وقموا تحت تأثير شعر ما بعد الرومانسية الأوروبية ، وعلى وجه التحديد شعر الرمزيين القرنين ١٩ و ٢٠ . **س. البيوت** الذي ظهر اسمه لأول مرة في النقد العربي عام ١٩٢٣ ، ١٩٢٤ : **ويطالع الدكتور بدوى تجاهل شعراء العرب اقتسبال مصداقيه نور ( ١٩٠٩ - ١٩٤١ )** الذي هاجم فيه الشعر الرومانسي من وجهة النظر « الحديثة » بأن الوقت لم يكن قد حان بعد لتأني الشعر العربي بهذه الحركة « الحديثة » ، وأنه كان ما زال تحت تأثير الرومانسية أظانف . أما هو واضح من هيئة مجموعة أبيات الشعر العربي في ذلك الوقت . ومطلعا حدث فيما يتعلق بفكرة الالتزام من مناقشات بين الأطراف المتعارضة ، فقد ظهرت في الأربعينات

التقليدي ، ويؤثرون الاعتماد على الصور الشعرية غير المترابطة منطقياً للتعبير عن مشاعرهم . ولعل هذا الأسلوب في التعبير هو أهم صفة مشتركة في الشعر « الجديد » ، وهو الذي يجعل ذلك الشعر في نفس مستوى الشعر الغربي من حيث الصعوبة والغموض . كما أن هذا الأسلوب في استخدام الصور الشعرية يدل على أن التجديد في شعر هذه المرحلة ليس مجرد ثورة على الوزن والقافية ، وإنما هو أعمق من ذلك بكثير ، فهو كما قال البياتي « ثورة في التعبير » .

ومن بين الشعراء التجريبيين الذين يتناولهم الكتاب أدونيس ( علي أحمد سعيد ) ( ١٩٣٠ - ) ، ويوسف الخال ( ١٩١٧ - ) ، وغيل حاي ( ١٩٢٥ - ) ، ويدر شاك ( السياب ) ( ١٩٢٦ - ١٩٦٤ ) الذي يعتبره المؤلف فريداً في الشعر العربي المعاصر . ويتضح من الاقتباسات التي يختارها الدكتور بدوي من كتابات أدونيس في نظرية الشعر الحديث أن مفهوم الشعر عنده قد تغير بشكل جذري ، بحيث لم يعد تعبيراً مباشراً عن الحياة وموقف الشاعر منها ، وإنما أصبح « الشعر الجديد » رؤية . فهو يعبر ، كما يقول الدكتور بدوي ، عن « قلق الإنسان الإبدعي ، والمشاكل الوجودية التي تمر به في حضارته ، في وطنه وفي داخل نفسه » . أن الشعر في رأي أدونيس ينبعث من الحس الميتافيزيقي الذي يمس الأشياء عن طريق الرؤيا ، عن طريق الخيال والإحلام وليس عن طريق العقل والمنطق ، ومن ثم فإن الشعر « الجديد » هو ميتافيزيقا الوجود البشري ، وهو يتصف بالموضوعية والدلالية ، بما هو عالي وشخصي في آن واحد . أنه في الواقع لا يرتبط بالظواهر ، وإنما يحاول الغوص إلى أعماق الحقيقة . وهذا المفهوم من مهمة الشعر يتطلب حتماً أسلوباً جديداً في استخدام اللغة . وكما يقول الدكتور بدوي بهذا الصدد ، أصبح الشعر « ثورة على اللغة » نفسها .

والخمسينات أيضاً آراء متضاربة في شعر اليوت ، وتقبل الشعراء العرب لأسلوبه في الكتابة ، وكان ذلك بعد نشر مقال أويس عوض عن الشاعر عام ١٩٦٦ .

ويوضح الدكتور بدوي مدى تأثير اليوت على الشعر العربي من حيث بناء القصيدة والأسلوب والصور الشعرية واستخدام الأسطورة من ناحية ، ومن ناحية أخرى يبين تأثير هجوم اليوت على الشعراء الرومانسيين على نظرة الشعراء العرب للرومانسية وأعراضهم عنها . وقد شارك شعراء الطليعة هؤلاء ، وهم الذين كانوا ينشرون قصائدهم في مجلة « شعر » شاركوا الشعراء الماركسيين في احتجاجهم على الرومانسية ، وإن كانوا غير متفقين معهم في الأيديولوجية والواقعية الاجتماعية .

ويعتبر المؤلف هذا الشعر « الجديد » أكثر الأنواع ثورة على القديم ، فلم تكن ثورته منصبة على المواضيع والأسلوب الرومانسي فقط ، وإنما ظهرت على شكل رفض للتقاليد الأساسية ، وإهمال أوزان الشعر . فقد بحث هؤلاء الشعراء عن أوزان جديدة تعطيهم حرية أكبر في التعبير عن عالمهم كما يرونه ويشعرون به ، وتمكنهم من بناء قصائدهم على أساس وحدة عضوية متكاملة . ويلاحظ في هذا الجزء من الكتاب أن المؤلف يناقش مسألة الوزن في الشعر بشيء من التفصيل ، مما يدل على أن هؤلاء الشعراء « الجدد » حصروا جزءاً كبيراً من اهتمامهم في هذه الناحية التجريبية إلى أن توصل ييدر شاك السياب ( ١٩٢٦ - ١٩٦٤ ) ونازك الملائكة في تجاربهما إلى التفتية الواحدة كالوحدة الأساسية في بيت القصيدة بدلاً من عدد من التفاعيل ، أو مجموعة مركبة من التفاعيل تتكرر بانتظام في كل بيت . كما أن هناك تجارب أكثر تطرفاً في تحطيم الأوزان التقليدية واستخدام الشعر الحر والشعر المنثور . ويتفنن هؤلاء الرواد الثورية بحجم الشعراء عن التعبير المنطقي

ولعل الوقت قد أوف، بمدان اكتشاف شعرنا  
تجربة الشعر الأوروبي الذي ساعد على تطوير  
الشعر العربي شكلا وموضوعا ، لعل الوقت قد  
أوف لأن نحيد عن فكرة الغرب المسيطرة علينا  
وتشكل أسلوبا في التعبير لا يؤدي إلى غموض في  
المعنى أو آلية أو بهلونية في الطرق المستحدثة  
فحسب، وإنما يكون أسلوبا يجسد روح الحضارة  
العربية الأصيلة في حاضرها وماضيها، ممبرا عما  
هو إنساني وإزلي معا . وبأخذ الدكتور بدوي  
شعر بدوي شاكر السياب كمثال أحسن ما جاء في  
الشعر العربي « الجديد » ، فهو يعكس قلق  
الإنسان المصري وحيرته إزاء وضعه في الكون،  
كما أنه يتناول « ذاتية الثقافة العربية ومستقبلها  
في عصر ماساوي » . أنه كما يصف المؤلف  
شعره « ميتافيزيقي ووطني في نفس الوقت » .

وبذلك المدح يتضح أن الدكتور بدوي لا  
يجحد في الشعر ما حدث للعلم ، وهو الاتجاه  
نحو الدولية الذي بدأ يتطرق إلى مجال الشعر  
أيضا ويخشى منه على الشعر العربي بالذات  
بعد وقومه تحببت التأثير الغربي . وكبم يود  
القارئ: لو أن الدكتور بدوي حاول التمعق أكثر  
فيما هو المقصود بالحضارة والثقافة العربية ،  
ولم يترك ذلك لما استمر تساؤلنا عن ماهية  
الشعر العربي الحديث حتى بعد قراءة  
« المقدمة » . هل هو مجرد مجموعة الشعر  
المكتوب باللغة العربية ؟ أي الشعر المصري  
والعراقي والسوري واللبناني والسوداني...  
الخ . أم أن هناك عناصر مشتركة بين شعر  
هذه البلاد كلها تضيئ عليه صفة العربية ؟ لعل  
هذا يكون موضوعا لكتاب آخر يكشف عن ماهية  
الشعر العربي الحديث .

ولكى يتحدر الشعر يجب أن يتحدر  
الشاعر ، ليس فقط من القيم الثابتة في الشعر  
واللغة ، وإنما يتحتم عليه أيضا أن يتحدر من  
هذه القيم في الثقافة العربية بأسرها ، إذ أنه  
لا يمكن الفصل بينهما . فالثورة في اللغة هي  
أيضا الثورة في المجتمع ، ومهمة الشاعر  
إحلال لغة جديدة محل اللغة القديمة والعمل  
دائما على خلقها من جديد .

ولا ينكر الدكتور بدوي الدور الرائد  
الذي لعبه أدونيس في الشعر العربي الحديث  
ومكانته كشاعر رمزي ، كما لا ينكر تأثير  
أسلوبه السريالي على الشعراء الشباب في العالم  
العربي ، إلا أنه لا يعتبر هذا التأثير موقفا دائما  
كما كان في شعر محمد عفيفي مطر ( ١٩٦٥ -  
 ) . ولذلك عندما يقيم أهمية  
التجريبية المتطرفة في « الشعر الجديد » يجد  
أن لها سلبياتها إلى جانب الإيجابيات .  
« فالجراحة في التركيبات اللغوية تساهم على  
زيادة إمكانيات اللغة » ، كما يقول ، ولكنه  
يعتقد أيضا أن تسلط فكرة « الجديد » على  
الشعراء إنما يعكس شعورا بالقلق وفقدان  
الثقة بالنفس قد يؤدي إلى عواقب وخيمة .  
فالمنع الذي يهجه الشاعر من « الجديد »  
هو « التشبه بالغرب » ، وفي محاكاة الغرب  
في التعبير الشعري قد تتعارض كتاباتنا مع  
الروح المميزة للفتنة العربية ، فقتوه إلى  
درجة تفصل بينها وبين حضارتنا وثقافتنا  
العربية . ومن ثم فهناك خطورة في أن يستبعد  
الشعر العربي الحديث من الحياة ، ويصبح  
هامشا كما كان، عندما يهبط إلى أدنى مستوى  
في العصر العثماني وعصر المماليك .

## من الكتب الجديدة

كتب وصلت إلى إدارة المجلة، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الأعداد القادمة

- (1) Jones, Mervyn (Edit.) Privacy, David & Charles, London, 1974.
- (2) Laqueur, Walter; Weimar, A Cultural History 1918-1933, Weidenfeld & Nicolson London, 1974.
- (3) Poliakov, Léon, The Aryan Myth, A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe Chatto, Heinemann, Sussex University Press, 1974.
- (4) Rosen, Andrew, Rise up Women !, The Militant Campaign of the Women's Social and Political Union, 1903-1914. Routledge & Kegan Paul, London & Boston, 1974.
- (5) Shylon, F.O., Black Slaves in Britain, Oxford University Press. 1974.







العدد التالي من المجلة

العدد الثالث المجلد الثامن

أكتوبر نوفمبر ديسمبر ١٩٧٧

قسم خاص عن

اندرية مالرو

بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

٣	ليرة	سوريا	٥	ليرة	الخليج العربي
٢٥٠	ليرة	المتاهرة	٥	ليرة	السعودية
٢٥٠	ليرة	السودان	٤٠٠	فلوس	البحرين
٣٥	قرشا	ليبيا	٤٠٠	فلوس	اليمن الجنوبية
٤٠٠	ليرة	مستط	٥	ليرة	اليمن الشمالية
٥	دنانير	الجزائر	٣٠٠	فلوس	العراق
٥٠٠	ليرة	تونس	٢٠٥	ليرة	لبنان
٥	دراهم	المغرب	٢٥٠	فلوس	الأردن

الاشتراكات :  
للإشتراك في المجلة يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - من ب ٤٢٢٨ - بيروت

مطبعة حكومة الكويت

العدد  
٢٥٠  
فلسا











